Die Rassenfrage bei Platon

von

Dr. phil. Heinz Reuschel

1937

Verlag Paul E. Linder, Markkleeberg

Inhaltsverzeichnis

Einleitung

In den letzten Jahren hat die Frage der Rasse eine erhöhte Bedeutung erlangt, sie ist zur politischen Angelegenheit geworden. Der Staat unterstützt die Rassenforschung, er schützt mit seinen Machtmitteln die Durchführung der Rassengesetze, die dem Volk die Erkenntnisse der Rassenforscher zugute kommen lassen sollen. Seitdem mehren sich in der Wissenschaft Arbeiten, die sich mit Rassenfragen beschäftigen. Nicht nur Rassenforscher, die verschiedensten Wissenschaftler durchprüfen ihr Gebiet und suchen nach Rassischem. Naturwissenschaftler, Mediziner, Theologen, Psychologen, Pädagogen, Philosophen befassen sich mit Rassenfragen. Es erscheint zunächst erstaunlich, daß in einem Falle beinahe die gesamte Wissenschaft sich zusammenfindet, um ihn zu behandeln. Das Zusammenstehen erklärt sich nicht daraus — was man am ehesten vermutet —, daß die Wissenschaft auch durch die Teilnahme an dieser Gegenwartsfrage ihre Verbundenheit mit Staat, Volk und Leben bekunden will. Es ist nur eine scheinbare Einigkeit. Die Wissenschaftler haben sich nicht von sich aus zusammengefunden, sie mußten sich zusammenfinden. Der gemeinsame Gegenstand ihrer Forschung ließ sie an demselben Ort sich begegnen. Denn mit der Rassenfrage geht es um den Menschen, den jede Wissenschaft an einem bestimmten Punkte ihres Einzelgebietes beachten muß, mag sie ihn als Körper, Belebtes, Beseeltes oder Geisterfülltes betrachten. Damit taucht für die Altphilologen die Frage auf: sind auch wir verpflichtet und berechtigt, uns auf das uns fremde Gebiet der Rassenforschung vorzuwagen? Wir sind berechtigt, wir sind auch verpflichtet, diese Frage von unserem Standpunkt aus mit unseren Forschungsverfahren zu behandeln; denn auch wir haben es mit dem Menschen zu tun. Wir können zwar keine neuen Ergebnisse der Rassenforschung herausarbeiten, aber es gibt eine Rassengeschichte. Hier ist unser Arbeitsgebiet. Hier haben wir sogar ein Vorrecht, zu forschen. Eine „Rasse des hellenischen Volkes" können wir

nicht schreiben oder verbessern. Für alle Fälle aber, bei denen es sich um das Fassen einzelner Begriffe bei einem griechischen Schriftsteller handelt, ist dem Urteil des Philologen unbedingt ein Vorzug einzuräumen. Jedoch wird auch bei allgemeinen Fragen, die sich um griechisches Denken und Empfinden bewegen, der Altsprachler besser urteilen können als ein Rassenforscher.

Ich glaube nicht an die Möglichkeit, in der Rassengeschichte sachlich Tatbestände hinstellen zu können, die völlig vergegenständlicht, losgelöst vom Besonderen allen als Tatsache erscheinen müssen. Das kann keine Wissenschaft, in der auch der Mensch als Gegenstand betrachtet wird. Zweifellos ist es möglich, in der Rassengeschichte Faktisches festzuhalten, zum Allgemeinen mit Hilfe der allgemeinen Sprachbezeichnungen vorzustoßen, aber stets muß man wieder abbiegen, da hinter Rasse der Mensch steckt, der konkrete Mensch, der dieses Verhalten bedingt. Das Tatsächliche, Allgemeine wird von der Rassengeschichte gesichert, ohne daß dabei das Konkrete zerstört werden darf und kann. Denn jedes Allgemeine wird zum Besonderen dadurch, daß es dargestellt, ausgedrückt werden muß durch die konkrete, gewachsene Sprache der jeweiligen Gemeinschaft.

Auch Platon stand für seine „rassischen Erkenntnisse" keine Fachsprache zur Verfügung. Somit wird es zur Pflicht der Altsprachler als beste Kenner des Griechischen, bei griechischen Schriftstellern die Frage nach der Rasse zu stellen. Es wird aber auch Pflicht der Rassenforscher, sich einem sprachkundigen Beurteiler unterzuordnen. Wir werden danach gern unsere Ergebnisse von den Rassenforschern mit dem Fachwissen und dem weiteren Blick in den Gesamtbau der Rassenforschung einfügen lassen.

Nach diesen Überlegungen wird uns verständlich werden, daß sich in der Frage der Rasse bei den Griechen so verschiedene Meinungen herausbilden. An dem eigenartigen inneren Gefüge der Rassengeschichte, ihrer notwendigen Spannungseinheit aus Allgemeinem und Besonderem ist nicht zu rütteln. Wohl aber ändern sich Vergleichsmöglichkeiten, Größenmaßstab, zeitlicher Abstand, Sprachverstehen u. a. Damit muß jeder spätere Betrachter einer geschichtlichen Begebenheit ein anderes Antlitz an ihr entdecken.

Wir müssen immer wieder neu eine notwendige Lücke in der Überlieferung der Rassengeschichte uns ergänzen: das einmalige Füreinander-Begegnen zwischen Platon und seinen Mitmenschen. Hierdurch, durch diese Erweiterung der Begegnung des Ich mit dem Du, ist das Finden des Rassebegriffes möglich. Dieser Eindruck Platons war einmalig, mußte es sein, denn verschiedene Menschen haben auch von demselben Gegenstand verschiedene Ein-

drücke. Ich scheine hier zu viel Selbstverständliches zu bringen. Aber die Durchsicht neuerer Arbeiten hat folgendes gezeigt.

Platons Gegenstand in der Rassenfrage ist uns gut bekannt. Er ist uns teilweise sogar besser bekannt als ihm. Nun setzten die Verfasser ihren Eindruck in oder über den, den vermutlich Platon hatte, ohne sich bewußt zu werden, daß es ihr persönlicher Eindruck ist. Wissen sie, Platon kannte die und die Tatsache, so folgern sie, dann muß er auch zu dem und dem Schluß gekommen sein. Finden sie bei Platon einen Gedanken, der in einer Rassenkunde unserer Tage stehen könnte, so folgern sie: demnach muß Platon der und der Tatbestand bekannt gewesen sein. Würden sie an die einmalige Begegnung Platons mit dem Du denken, so würden sie aus dem „Muß" ein „Kann" machen. Dieser Gedanke mag uns zunächst erschrecken lassen, denn damit wächst die Möglichkeit der Verschiedenheit ins Ungemessene. Aber erst jetzt erscheint eine Möglichkeit, die bisher durch das „Muß" unvereinbaren Ansichten einander zu nähern. Wie jeder vom Du einen anderen Eindruck hat und trotzdem alle merken, es handelt sich um dasselbe Du, so muß auch hier das Sachliche und Allgemeine bei Platon trotz der Mannigfaltigkeit des Eindruckes dialektisch zu denkendes vielfältiges Ein und dasselbe sein und unumstößliche Grundlage für die Ähnlichkeit der notwendig verschiedenen Meinungen sein.

Eine Reihe Verschiedenheiten scheiden für diese Angleichung aus. Das sind zunächst einmal die Ergebnisse, die auf falschen oder unvollständigen Übersetzungen beruhen. So entwickelt ein bekannter ausländischer Rassenforscher bei Platon eine Urrassentheorie, die einzig auf der falschen Übersetzung eines griechischen Wortes beruht.

Andere Verschiedenheiten ergeben sich aus folgendem Fehler. Bevor man an die Betrachtung Platons herangeht, wird man zur Rassenfrage überhaupt eine bestimmte Einstellung, einen festen Standpunkt gewonnen haben, von dem aus man die Rassenfrage betrachtet. Damit geraten wir in folgende Gefahr. Gegenstand der Rassenforschung ist der Mensch, der Mensch, der in der Wirklichkeit gegeben ist, der unbequemste Gegenstand, den die Wissenschaft kennt. Einmal widerstrebt er, sich klar gegenüberstellen zu lassen, denn ich, der Betrachter, bin auch Mensch, lebe also gleichsam in meinem Gegenstand. Um jedoch das Wissen über den Menschen nicht ins Ungewisse abgleiten zu lassen, ist eine logische Aufteilung des Menschen als ganzheitlich Gegebenem durchaus möglich. Nun begehen aber die Sonderwissenschaften den Fehler, daß sie von ihrem Gebiet aus den ganzen Menschen durch Zu-

sammensetzung, formelhaft, stofflich, körperlich zu erfassen suchen. Sie vergessen also, daß letzthin Unteilbares nur durch eine Denkhandlung vorübergehend zum Gegenstand gemacht wurde, sie vergessen, wie gerade der Mensch sich so ungeeignet erweist, durch Formeln und Gesetze erfaßt zu werden.

Ist es nun wirklich dem Forscher gelungen, in der Rassenfrage den Menschen als lebendige, wohlgeordnete, gegebene Einheit zu fassen, so bleibt immer noch eine Möglichkeit, verschiedene Meinungen aufkommen zu lassen. Auch diese mühsam gewonnene Einheit trägt in sich den Zwiespalt Leib-Seele. Damit muß sofort etwas von dem Streite in die Rassenforschung hineingeraten, der seine gegensätzlichen Vertreter in Demokrit und Aristoteles hat.

Nur ein Teil dieser grundsätzlichen Betrachtungen über die Arbeitsweise kann sich in der vorliegenden Abhandlung auswirken. Sie sollen nur Richtlinien für späteres Arbeiten geben, den Standpunkt des Verfassers zeigen und erkennen lehren, daß manche Verschiedenheit der Meinungen notwendig ist.

Von Platons Dialogen sind für die Frage der Rasse die Gesetze, der Timaios, der Politikos, die Politeia und der Menexenos wichtig. Der Kritias hat für unsere Frage keine Bedeutung. Doch werde ich die Kritiasstellen zuerst behandeln, da sie die Grundlage für die Theorie eines Rassenforschers abgeben. Danach bespreche ich die Gesetze, den Politikos, den „Staat". Die Reihenfolge zeigt, daß ich von Einzelforderungen Platons ausgehe und allmählich die Frage der „Rasse" in den Gesamtbau Platonischen Denkens einfüge.

Kennt Platon die Entwicklung der Völker aus einer Urrasse?

Kritias 120 E ist für Lanz-Liebenfels (Anthropogonika S. 5) bedeutsam geworden, weil er an dieser Stelle nachzuweisen versucht, Platon nähme eine Urheimat des Menschen an, die ein Rasseganzes, eine einzige, einheitliche Rasse darstelle. Durch Entartung setze dann später Spaltung und Zerfall ein, es entstehen mehrere Rassen. Diese Darstellungsart der Menschenentstehung sei allen nordischen und überhaupt allen indogermanischen Völkern eigen.

Es ist ziemlich einfach zu zeigen, daß die Platonstelle nicht so ausgelegt werden kann. Lanz bringt in allgemeine griechische Begriffe viel zu viel neuzeitliche Gedanken und Vorstellungen hinein. So steht z. B. bei Platon 120 E *ὑπήκοοι ἦσαν τοῖς νόμοις*. Lanz übersetzt: „sie gehorchten den Rassegesetzen"! Nun kann man erklären: Nomos ist jedes Gesetz, also auch das Rassegesetz. Dagegen läßt sich nichts einwenden. Paßt aber diese Auslegung in den Zusammenhang, paßt sie in die Gedankenwelt Platons? 119 E hat Platon gesagt, um welche Gesetze es sich handelt. Von den zehn Königen stand jeder einzelne über den meisten Gesetzen. Aber einigen waren auch sie untertan, nämlich denen, die Poseidon ihnen als Grundgesetze gegeben hatte. Um diese Gesetze geht das gesamte Geschehen des Kritias, um sie handelt es sich auch 120 E. Das waren aber keine Rassegesetze. Bei der Richtigstellung des folgenden Übersetzungsfehlers zeigt sich der Inhalt dieser Gesetze.

Φιλία κοινή übersetzt Lanz erst mit „Liebe untereinander", dann mit „Reinzucht". Diese „Reinzucht" wäre für den Fortbestand der Urrasse ausschlaggebend gewesen. Schon der nächste Satz zeigt, daß nicht die „Reinzucht" bestimmend ist für die Vermehrung der menschlichen Vorzüge, sondern neben der vorhandenen göttlichen Veranlagung (was Lanz mit Erbgut hätte

übersetzen können) eine klare, folgernde Erkenntnis (λογισμός). Φιλία κοινή ist eine Haltung, die der πραότης μετὰ φρονήσεως πρὸς ἀλλήλους — was unmittelbar daneben steht — völlig entspricht. Kurz vorher hat Platon verneinend ausgedrückt, worin φιλία κοινή besteht: τὰ δὲ μέγιστα, μήτε ποτὲ ὅπλα ἐπ' ἀλλήλους οἴσειν βοηθήσειν τε πάντας.

War es also schon im Kritias möglich, klar zu erkennen, was Platon mit φιλία κοινή meint, so hätten Stellen aus anderen Dialogen deutlich gezeigt, wie der Begriff φιλία κοινή sich in die Gedankengänge Platons einfügt.

Eine ausführliche Darstellung hat φιλία κοινή im „Staat" gefunden. — Der Krieger ragt dadurch über die Menge der Handwerker heraus, daß sein Werk nicht einfach auf die Herstellung von etwas Notwendigem gerichtet ist und in der Betätigung eines Könnens besteht, sondern Wissen verlangt, und zwar das Wissen darüber, wann und gegen wen er kämpfen muß. Er kämpft für und gegen jemand zugleich. Er darf seine Macht nicht gegen, sondern nur für seine Beschützten anwenden. Diese Beherrschung beim Ausüben der τέχνη enthält die Auswirkung der Forderung, dem Beschützten ein Freund zu sein, den Freund immer zu lieben, weil er Freund ist, auch wenn er mir vielleicht Unrecht tat. Hier steht der Begriff φιλία κοινή. — Als Grundgesetz findet sich die φιλία κοινή leg. 693 B wieder. Auf drei Grundlagen ruht der Staat: Freiheit, Weisheit und Eintracht im Inneren (ἑαυτῇ φίλη). „Eintracht" ist vielleicht die beste Übersetzung, die man für φιλία κοινή geben kann. Das war der νόμος den Poseidon gegeben hatte: Eintracht um jeden Preis! — Ich glaube, mit der „Reinzucht" von Lanz-Liebenfels brauche ich mich nicht mehr auseinander zu setzen. Damit stürzt auch dessen ganze Rassentheorie zusammen. Die Einheit geht nicht durch körperliche Entartung verloren, durch unbewußte Überschreitung eines Naturgesetzes, sondern durch ein geistiges Geschwür: die Zwietracht.

Wie oberflächlich Lanz gearbeitet hat, beweist der Schluß seiner Übersetzung. Er fährt fort: „Die Menschen der dritten Art aber, welche aus der wechselseitigen Vermischung der beiden vorigen entsprossen, entsprachen weder in Körpergröße noch durch die Ausübung von Künsten der Natur ihrer Erzeuger; dennoch fiel auch ihnen bei der durch den Zauber hervorgerufenen Verblendung der Sinne der Ruf der Göttlichkeit zu!" Im Kritias steht das nicht, auch nicht in der Ausgabe von C. Fr. Hermann, nach der sich Lanz richtet. Vielleicht stammt es aus Hesiod op. 125, 129, 140.

Ich glaube, im folgenden den Kritias nicht mehr beachten zu brauchen. Mag Platon darin eine „Urrasse" annehmen. Bestimmt will er keine rassenbiologische Erklärung der Spaltung und Entartung geben.

Volk und Rasse

In Platons Gesetzen finden sich zahlreiche Stellen, die bis in Einzelheiten hinein sich mit Gesundheitslehre und Zuchtfragen befassen. Holtorf (Artgem. Staatsf.) hat die wichtigsten zusammengestellt. Über die einzelnen „Rasse"gesetze hinaus meint nun Holtorf zu 631 B f., Platon vertrete die Ansicht: gute Gesetze überhaupt seien Ausdruck rassischer Seelenhaltung. Um diese Behauptung zu stützen oder gar zu widerlegen, wollen wir leg. 631 B—632 C betrachten.

Platon stellt göttliche und menschliche Güter einander gegenüber. — Göttliche Güter werden von ihm höher gewertet (*φρόνησις* usw.) Unter den weniger hohen führt die Gesundheit. Diese führende Stellung ist nur bedingt. Denn es folgt in echt Platonischer Art: wenn ein Staat die höheren Güter nicht gewinnt, verliert er beide. Es muß somit jede Gesetzgebung über die Gesundheitsgesetze hinauskommen. — Die staatliche Gesetzgebung beginnt mit Heiratsgesetzen, aber nicht der Partner wegen, sondern wegen der Nachkommen. Sie beschäftigt sich dann mit der Zeugung (*γέννησις*) und endlich mit der Aufzucht. Jede Art des Verkehrs (*πᾶσαι ὁμιλίαι*) muß der Gesetzgeber durch ein Gesetz sittlich werden lassen, nachdem er genau seelische Stimmung (*λύπη, ἡδονή*) und Geschlechtslust (*ἐπιθυμία συμπάντων ἐρώτων σπουδὰς*) überwacht hat. Gute Gesetze auch dieser Art sind Ausdruck eines auf das Göttliche blickenden Staatsmanns, nicht aber Ausdruck rassischer Seelenhaltung. Sie sind also Ausdruck philosophischer Haltung, nicht eines, der für all sein Denken und Handeln als letztes Ziel die Rasse hat. Denn wenn hier das Göttliche so im Vordergrund steht, liegt das daran, daß Platon in den Gesetzen den Kult einordnen muß, der im „Staat" keine Bedeutung gehabt hatte. Er erreicht das dadurch, daß er Göttliches und die Möglichkeit philosophischer Erkenntnis gleichsetzt.

Da nun gute Gesetze immer auf das höchste Göttliche (*φρόνησις*) Rücksicht nehmen müssen (631 B), sind sie also Ausdruck einer p h i l o s o p h i s c h e n Seelenhaltung.

Die Bedeutung der Ehe.

Entsprechend der Reihenfolge 631 D (s. S. 11) beginnt Platon leg. 720 E mit einem Ehegesetz: *ἡ τῶν γάμων σύμμιξις*

καὶ κοινωνία. Platon führt einen gesetzlichen Ehezwang ein. Es ist nicht richtig, gleich daraus zu folgern, so solle vermieden werden, daß das Volk ausstirbt. Vielmehr redet Platon ein Wort für den Menschen (*γένος ἀνθρώπων*). Im Menschen, in jedem Mensch steckt die Sehnsucht nach Unsterblichkeit. Es ist die göttliche Bestimmung (*τέλος*) des Menschen, durch Fortpflanzung an der Unsterblichkeit teil zu haben. Deshalb muß der Staat durch Junggesellensteuer und Beschränkung der bürgerlichen Ehrenrechte darauf dringen, daß dieses göttliche Gebot erfüllt wird. Es ist also zunächst nicht ersichtlich oder wenigstens nicht sichtbar gemacht, welchen Vorteil der Staat durch den gesetzlichen Ehezwang hat. Er vollstreckt den Willen Gottes. — Auch dies Gesetz ist beeinflußt von einem Grundtrieb Platonischen Philosophierens: die Zeit, das Vergängliche in der Zeit zu überwinden. Selbst die niedrigste Art des *ἔρως* überwindet sie im Zeugen überdauernder Kinder. Von dieser Stelle aus schwang sich Platon im Symposion zur Höhe des reinen Schönen empor.

Gattenwahl.

Die Grundlage für einen gesunden Nachwuchs bildet die Auslese der Ehegatten. Die Gattenwahl behandelt Platon leg. 771 bis 773 E. Hierbei vertritt er biologische Forderungen (771 E). Bei der Weggabe der Kinder zur Heirat ist zu beachten, *ἃ καὶ οἷς ἐκδίδωσιν*. *ἃ* muß in diesem Zusammenhang auf die Erbanlagen gehen. Daß dazu auch der gesunde und schöne Körper gehört, ersieht man daraus, daß Platon junge Männer und Mädchen möglichst nackt gemeinsame Reigen tanzen läßt. — Zwei Punkte sind auf jeden Fall bei der Brautschau zu beachten: die zukünftige Gattin muß geeignet erscheinen, Kinder bekommen zu können und mit Kindern umgehen zu können. Hinter diesen beiden Forderungen hat jede persönliche Zuneigung zurückzutreten. Gewiß erscheint es Platon angenehm, wenn die eigenen Wünsche doch noch dabei mit in Erfüllung gehen, aber zunächst sind die beiden Grundforderungen zu beachten.

Diese Vorschriften müssen schon dem Jüngling durch eine Behörde (eine Art Gesundheitsamt) mitgeteilt werden. Es gibt also eine staatliche Erziehung zur richtigen Gattenwahl und eine Eheberatungsstelle. Nicht der persönliche Wunsch oder eigene Vorteile, wie Reichtum, dürfen ausschlaggebend sein, sondern immer muß man nur darauf bedacht sein, ob die geplante Ehe für den Staat nutzbringend ist (*σύμφορον πόλει εἴη*). Neben den beiden eben genannten Forderungen geht nun Platon so weit, eine Art Zuchtwahl vorzuschlagen, die auf erbbiologischen Beobachtungen

fußt. Entdeckt der Mann, daß bei ihm eine Eigenschaft allzu stark in Erscheinung tritt, so soll er ein Mädchen wählen, bei dem die gleiche Eigenschaft ganz fehlt oder doch nur schwach entwickelt ist, um dadurch einen Ausgleich bei den Anlagen der Kinder zu erreichen (ὁμαλὸν καὶ σύμμετρον ἀκρίου). — Das gleiche Mittel schlägt Platon vor, um nach einer Scheidung die neue Ehe vielleicht glücklich gestalten zu können. Da geschiedene Leute nicht gerade sanftmütig zu sein pflegen (930), soll man für sie gesetztere Naturen auswählen. Diese Vernunfterkenntnis muß sich gegen die Natur, die sich meist zum Gleichartigen hingezogen fühlt, durchsetzen, wenn nicht die Wahl von gleichgearteten Partnern zu immer größerer Übersteigerung der Anlagen und des Besitzes führen soll, so daß der Staat an den unüberbrückbaren Gegensätzen zugrunde gehen muß.

Es wird also von Platon ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen falscher Ehegesetzgebung und Staatsuntergang gesehen. Man darf aber hier nicht mit dem Begriff „Rasse" kommen. Um eine Entartung, ein Absinken oder die Vermischung einer Rasse handelt es sich hier nicht, vielmehr um eine körperliche Degeneration, eine geistige Überfeinerung der führenden Schichten und durch die Besitzanhäufung um das Entstehen eines unüberwindlichen gesellschaftlichen Gegensatzes, die zusammen den Staat allmählich zugrunde richten. — Man muß also in Holtorfs Überschrift über diese Platonstelle „Gattenwahl nach rassenbiologischen Grundsätzen" das Wort Rasse streichen. Aber schon die biologischen Grundsätze für die Gattenwahl sind bedeutsame Forderungen, die uns staunenswert neuzeitlich anmuten.

Nicht nur bis zur Hochzeit steht der Staat als Aufklärer und Aufsicht den jungen Leuten zur Seite, er läßt sie auch als junge Eheleute nicht aus dem Auge (leg. 8, 841 D). Die Kinder sind für den Staat da (παῖδας τῇ πόλει). Für die Wohlfahrt des Volkes ist es bedeutsam, daß der Nachwuchs möglichst körperlich und seelisch (Charakter!) wertvoll wird (καλλίστους — ἀρίστους), also der Bürger hochgezüchtet wird. Deshalb setzt der Staat eine Aufsichtsbehörde ein, die prüft, ob die jungen Eheleute ganz bei der Sache sind (προσέχουσιν τῇ πράξει bzw. παιδοποιίᾳ τὸν νοῦν). Diese Aufsicht führt der Staat zehn Jahre lang. Bleibt die Ehe unfruchtbar, wird sie geschieden. Bemerken die Aufseher während der zehn Jahre Fehltritte, so haben sie auf die Natur als Vorbild hinzuweisen. Bei Unwissenheit haben sie über die Bedeutung eines gesunden Nachwuchses für das Wohl des Staates aufzuklären. — Wird eine Ehe vor Ablauf der zehn Jahre wegen Unverträglichkeit der Partner geschieden, die bis dahin unfruchtbar

war, so geht auch dann wieder das Allgemeinwohl über das Einzelwohl. Die neuen Paarungen müssen Nachwuchs erwarten lassen. Das wahrscheinliche glückliche Zusammenleben darf für die zweite Ehe nur bestimmend sein, wenn aus der ersten Ehe genügend Kinder da sind (930 B). Genau so verlangt der Staat, daß der kinderlose Witwer oder die kinderlose Witwe noch einmal heiraten, um vielleicht doch noch Kinder zu erzeugen oder zu bekommen. — Entstand bis jetzt der Eindruck, der Staat lege Wert darauf, daß möglichst viel Kinder erzeugt werden, so zeigt der Abschluß dieser Gesetze, daß Platon auch hier sich mit der Erhaltung des Bestandes begnügt (leg. 740 D fordert er es sogar). Mit zwei Kindern gibt sich der Staat zufrieden (ἱκανότης ἀκριβής).

Sittlichkeit des Geschlechtslebens (8, 835 D f.).

Diente die Ehegesetzgebung in der Tat der Zuchtwahl und dem Fortbestand des Staates, so ist Platon bei den Vorschriften gegen die Verwahrlosung des Geschlechtsverkehrs nicht so auf den Staat bedacht. Gewiß hat der widernatürliche Verkehr ganzen Staaten Unglück gebracht, aber hier, wo es sich um die ἐπιθυμίαι handelt, sorgt sich Platon vor allem um den einzelnen Menschen (ἰδίᾳ 836 B). Das Nachgeben den Begierden gegenüber macht den Willen schwach, führt den Menschen weg von der Tugend, die doch für Platon höchstes sittliches Ziel der Gesetzgebung ist. Natürlich verwirft Platon diese Arten des Geschlechtsverkehrs auch, weil sie nicht ermöglichen, Kinder zu bekommen. Dabei sorgt sich Platon wieder nicht darum, daß die Bevölkerungsziffer nicht gehalten werden könne, er verwirft darin das Maßlose, das Ausleben eines persönlichen Triebes. Infolgedessen verwirft er in gleicher Weise jeden Geschlechtsverkehr zwischen Mann und Frau, der nicht stattfindet, um mit Willen Kinder zu bekommen (838 E). Die Begierden muß der Mensch, um zur Tugend zu kommen, niederkämpfen. Den Geschlechtstrieb konnte Platon nicht in seinen „Gesetzen" verwerfen. Er adelte ihn dadurch, daß er ihm eine höhere Bestimmung zuwies: Streben und Teilhabe an der Unsterblichkeit. Damit gibt Platon dem Geschlechtstrieb und Geschlechtsleben ein Ethos (παιδογονίας συνουσίᾳ). Diese Sittlichkeit, die auf natürlicher (κατὰ φύσιν) und göttlicher (θεῖον) Ordnung fußt, würde gleichzeitig jede Verwahrlosung und Entartung des Verkehrs unmöglich machen, denn außer der Knabenliebe muß nun auch der außereheliche Verkehr wegfallen, da in diesen Fällen der Mann nicht wünscht, Kinder zu bekommen (φύεσθαι τὸ σπαρέν). Daraus ergibt sich dann von selbst, daß allzu große Leidenschaft sich zügeln muß.

Es entsteht auch hier wieder der Anschein, als wenn es Platon darauf ankäme, daß durch diese Gesetze der Nachwuchs gesichert sei (s. o.). Aber blickt man genauer hin, so zeigt sich, daß genau so wie bei den Gesetzen gegen den unnatürlichen Geschlechtsverkehr auch hier bei den Gesetzen über den ehelichen Verkehr einzig und allein die Seele des Menschen Richtungspunkt ist, alles andere mehr oder weniger Nebensächlichkeiten sind. Alles richtet sich auf die εὐδαιμονία und so schließen auch die Gesetze über Eheverkehr: bei solchen Vorschriften wird sich die Leidenschaft so mäßigen, daß der Mann schließlich völlig verzichten wird. So wie der Athlet im Hinblick auf den Sieg zu entsagen weiß, wird der rechte Staatsbürger noch müheloser verzichten können, denn ihm winkt ein schönerer Sieg, der Sieg über die sinnlichen Begierden (840 C ἡ τῶν ἡδονῶν νίκη), die Voraussetzung für ein glückliches Leben (ζῆν εὐδαιμόνως). Die vollkommenste Erfüllung der Platonischen Vorschriften führt also zu einer völligen Entsagung, zu Kinderarmut. Daß hier wirklich eine bezeichnende Denkbewegung Platonischer Dialektik vorliegt, die allmählich zum Gegenteil des zuerst Gesagten führt, erkennt man daran, daß die Knabenliebe, gegen die Platon zunächst heftig zu Felde zog, nun als höhere Form der Liebe hingestellt wird und auch hingestellt werden kann. Nach dem Sieg über die Leidenschaften stellt die Liebe zu der schönen Seele eines jungen Mannes die höchste Form des freundschaftlichen Verkehrs von Mensch zu Mensch dar. — Freilich ist sich Platon bewußt, daß diese Sittlichkeit mehr oder weniger nur Wunsch bleiben wird, aber er hofft, daß doch wenigstens der erste Teil der Forderungen sich wird durchsetzen lassen durch Gesetze. Diese Grundforderungen, die schon 839 gestellt wurden, wiederholt Platon 841 D kürzer und deutlicher geformt. Sie stellen also keineswegs ein „Eventualgesetz für sittlich unzulängliche Naturen“ (Holtorf S. 20) dar, sondern bringen das, was Platon von seinen Forderungen für unbedingt durchführbar hält.

Der rassisch Minderwertige.

Trotz der Zuchtwahl wird sich die Geburt minderwertiger Menschen nicht vermeiden lassen. Wie sollen sie behandelt werden? leg. 3, 689 E—690 spricht Platon vom γενναῖος und ἀγεννατος. Es soll herrschen der von edler Geburt und somit edlerer Gesinnung über den von niederer Geburt und unedler Gesinnung. Ebenso Alt über Jung, Herren über Sklaven, der Stärkere über den Schwächeren. Platon sieht also nur ganz grob auf den Stand und die äußere Macht. Alle diese Formen entsprechen der Natur (κατὰ φύσιν) aber noch besser ist es, wenn der Wissende Führer

wird. Auch dies scheint Platon nicht wider die Natur zu sein, konnte es ihm nicht sein, da er den Geist höher schätzt als die φύσις (s. S. 27). Offensichtlich steigert hier Platon. Diese Naturformen bisheriger staatlicher Gemeinschaft sollen überwunden werden. Handelt es sich hier nun um **arteigene** Formen, wie Holtorf meint? Die Krönung, das erstrebte Ziel ist nicht arteigene Staatsform. Aber auch bei den übrigen Formen spielt die Art, die doch wohl mit Rasse irgendwie in Verbindung zu bringen ist, keine Rolle, ausgenommen vielleicht die dritte (γενναῖος). Es geht hier nicht um die Darstellung von Formen staatlicher Gemeinschaft, sondern um grundsätzliche, naturgewollte Voraussetzungen (ἀξιώματα) bei den verschiedenen bisherigen **Arten des Herrschens** überhaupt, die aber der Geist überwinden soll. Deshalb, meine ich, liegt es auch bei γενναῖος näher, an die historisch bedeutsame Adelsherrschaft und die atheniscchen Adelsgeschlechter als an die Herrschaft des Artbesseren zu denken.

Wer einen minderwertigen Körper hat, findet bei Platon kein Mitleid. Die körperlich Untauglichen sollen nicht nur im Kampf ums Dasein sich aufreiben, sondern der Staat muß besondere Möglichkeit schaffen, daß sie durch ihre Untauglichkeit zugrunde gehen (leg. 831). Der Staat ordnet große Feldübungen an, bei denen auch auf Leben und Tod gekämpft wird. Wird einer dabei getötet, soll der Gesetzgeber den Täter für schuldlos erklären aus der Erwägung heraus, daß man so die Besseren und Schlechteren erkennen könne und die Lücke bald durch besseren Nachwuchs ausgefüllt sei. — Also ein Gedanke der Auslese nach körperlicher, soldatischer Tüchtigkeit.

Eine andere Einstellung hat Platon zu einem Menschen mit minderwertiger Seele, wie sie z. B. der Verbrecher hat. Holtorf meint S. 25, leg. 9, 862 E—863 A stelle ein Gesetz über Beseitigung erbkranker Verbrecher dar. Hier irrt sich Holtorf. Platon unterscheidet bei einer Straftat Höhe des Schadens und Grad der Ungerechtigkeit. Da es sich bei der Ungerechtigkeit um eine Krankheit der Seele handelt, muß durch richtige Leitung und Erziehung die Seele geheilt werden können und damit auch die Möglichkeit zu schädigen beseitigt werden. Bei dem großen Einfluß, den Platon der Erziehung für die Seele zuweist, ist es nicht erstaunlich, wenn er grundsätzlich auch noch in den „Gesetzen“ an die Besserung des Verbrechers glaubt. Sollte sich aber eine Seele unheilbar (ἀνιάτως) zeigen, dann soll der Verbrecher beseitigt werden. Gewiß werden damit auch die in unserem Sinne erbkranken Verbrecher erfaßt, aber **Platon** meint **jeden** unverbesserlichen Verbrecher ohne Rücksicht darauf, ob er von seinen

Vorfahren her belastet ist oder nicht. Holtorfs Überschrift (S. 25) „Gesetz über Beseitigung erbkranker Verbrecher" führt also zumindest irre. — Wie wenig Platon im Verbrecher, der nicht gebessert werden konnte, einen Menschen mit erblicher Belastung, mit schlechter Erbmasse erkannt hat, zeigt leg. 12, 957 D—958 A, wo Platon die gleichen Forderungen wie 9, 862 E stellt. Hier sagt er, woran die Unheilbarkeit eines Verbrechers liegt. Platon bringt keine naturwissenschaftlichen, medizinischen Ursachen, seine Begründung ist echt griechisch; die Götter, das Schicksal hat seiner Seele mit dem Lebensfaden dies Unglück zugesponnen (ἐπικεκλωσμένα).

Nachdem wir einseitige Minderwertigkeit des Körpers oder Geistes im schlimmsten Falle betrachtet haben, wende ich mich jetzt zum Menschen niederer Art als Ganzem.

Die Behandlung der Mischlinge. — Man darf erwarten, daß die Behandlung der Mischlinge eindeutig Platons Stellung zu Art und Rasse erkennen läßt. Aber gerade in dieser Frage nimmt Platon eine wechselnde und oft kaum erklärliche Stellung ein.

Betrachten wir zunächst die „Gesetze über Mischlinge" leg. 930 E. Holtorf bringt sie unter der Überschrift: Behandlung der Bastarde. — Platon unterscheidet hier grundsätzlich Kinder von eigenen Sklaven und solche von fremden Sklaven. Schon diese Teilung zeigt, daß es an dieser Stelle Platon nicht um den Bastard als Rasseunreinen geht, sondern um die Kinder von Sklaven überhaupt, den Sklaven als Menschen niederer Ordnung. Wenn Platon die Kinder von Sklaven aus dem eigenen Haus (Sklave + Herrin oder Sklavin + Herr) mitsamt dem Sklaven aus dem Lande verweist, so tut er es nicht, weil damit die Rasse verschmutzt worden ist — dann müßte er auch alle anderen Mischlinge des Landes verweisen —, sondern wahrscheinlich nur, weil sonst der Hausfriede nicht mehr zu wahren war. Es geht hier nicht um den Mischling — wie könnte Platon in einem Atem sagen „Kinder einer Sklavin von einem Sklaven (Sklavenkinder sind doch keine Mischlinge!) oder einem Freien" —, sondern es geht um das Eigentumsrecht bzw. die Unterhaltungspflicht der Kinder von Sklaven oder von Kindern, bei denen der eine Elternteil Sklave ist. Hier will sich der Staat keine Ausgaben machen und so läßt er den Besitzer des Sklaven in jedem Fall für seinen Untertan aufkommen. Da dies bei Kindern von Freien und Sklaven im eigenen Haus zu Schwierigkeiten führt, verweist er Sklave und Kind des Landes. — In eine Auswahl, die Platonstellen über Grundsätze artgemäßer Staatsführung bietet (Holtorf), paßt diese Stelle also keineswegs hinein. Das Gesetz

sieht nur auf den Vorteil des Staates in Hinsicht auf das Geld. Diesem Gesichtspunkt müssen sich die „rassepolitischen“ Forderungen fügen. Reine und Mischlinge werden über einen Kamm geschoren.

Ein Irrtum, wie er Holtorf unterlaufen ist, ist verzeihlich. Bedenklich erscheint mir ein Fehler H. Günthers. Er schreibt (Platon, Hüter des Lebens S. 29): „Kinder aus Verbindungen der Freien mit Unfreien folgen der ärgeren Hand.“ Das ist richtig. „Hat aber der Herr mit einer Sklavin ... ein Kind gezeugt ..., so soll man das Kind des Herrn mitsamt der Mutter über die Grenze schaffen.“ Hier läßt Günther aus der Apeltschen Übersetzung weg „(der Herr mit) seiner eigenen (Sklavin)“. Auf diese Worte kommt es an der Stelle überhaupt nur an. Dann verschweigt Günther folgerichtig, daß Platon ein Kind aus der Verbindung Herr und fremde Sklavin im Lande läßt. Damit entsteht sofort der Eindruck, Platon habe den Bastard außer Landes verwiesen, weil er in ihm eine Gefahr für die Reinheit der Rasse sah. Hat Platon überhaupt im Mischling das Rassenunreine gesehen und wie wertet er ihn? Um der Beantwortung dieser noch nicht behandelten Frage näher zu kommen, habe ich den Begriff *νόθος* bei Platon untersucht.

Die ursprüngliche Bedeutung verwendet Platon Apol. 27 D: ***νόθος*** die Frucht ungleicher Lebewesen: *εἰ οἱ δαίμονες θεῶν παῖδές εἰσιν ἐκ νυμφῶν ἢ ἔκ τινων ἄλλων*. Daher haben die Daimonen etwas Göttliches an sich, sind aber nicht den Göttern gleichwertig. Als entsprechendres Beispiel aus der Tierwelt führt Platon den Maulesel an. — Die Bedeutung des Ungleichwertigen drängt sich so stark vor, daß *νόθος* die Frucht gleicher Lebewesen bezeichnet, die nur ungleicher Veranlagung sind (Pol. 6, 496. leg. 8, 841). Dabei ist es gleichgültig, ob der *νόθος* aus ehelichem oder unehelichem Verkehr stammt. — Pol. 6, 496 A. Zwei ungleiche Partner heiraten einander, ein reichgewordener Schmiedegeselle die Tochter seines verarmten Brotherrn. Mit wenigen Strichen zeichnet Platon den Neureich: Körperlich minderwertig, denn er ist klein und kahlköpfig, geistig noch weniger wert, denn er ist kaum aus dem Gefängnis entlassen. Was wird die Frucht dieser Verbindung sein? *Νόθα καὶ φαῦλα* d. h. körperlich und geistig Minderwertiges. Gewiß bezeichnet *φαῦλος* auch das physisch Schlechte, aber meist steht es in geistiger und vor allem sittlicher Hinsicht. Dies beweisen die beiden Weiterbildungen *φαυλίζω* = jemand für schlecht halten, gering schätzen und *φαυλότης* = Schlechtigkeit, unzureichende Befähigung. Die beiden bisher üblichen Übersetzungen

(Griech. Wörterbücher von Gemoll, Pape, Menge-Güthling) „unehelich“ oder „unecht“, denen auch Schleiermacher und Apelt in ihren Übertragungen gefolgt sind, sind an dieser Stelle nicht ausreichend, zum Teil schon den sachlichen Voraussetzungen nach unmöglich, sie können aber vor allem dem Gedankengang Platons — geistig und körperlich schlechter Vater ergibt auch höchstwahrscheinlich geistig und körperlich schlechte Kinder — nicht gerecht werden.

Auch leg. 8, 841 ist νόθος die Frucht aus Verkehr mit Ungleichbürtigen, nicht Ungleichrassigen. Dabei ist nicht das größte Übel, daß das Kind unehelich ist (man kann hier nicht Platons Stellungnahme im „Staat“ anführen), sondern daß es nicht von einem γενναῖος und ἐλεύθερος stammt. (Für den unehelichen Verkehr macht Platon in den Gesetzen nur zur Bedingung: λανθάνειν ἄνδρας τε καὶ γυναῖκας 841 D). Auch hier sieht Platon nicht auf das Rasseproblem. Die Geliebte kann ja gleicher Rasse sein, auf jeden Fall ist sie minderwertiger, da sie einer Leidenschaft unterliegt. Genau so gilt Pol. 5, 461 B ein Kind aus staatlich nicht genehmigter Verbindung als νόθος (minderwertig), ἀνέγγυος (unehelich), ἀνίερος.

Nur durch diese Erklärung von νόθος lassen sich die Bedeutungen von νόθος Pol. 7, 535 C, 7, 536 A, 9, 587 B verstehen. Es sind Umformungen der Grundbedeutung, die nur bei Platon möglich sind, denn sie werden durch Platon eigentümliche Gedanken hervorgerufen. Hier tritt νόθος immer zusammen mit seinem Gegensatz γνήσιος auf. Da sich γνήσιος viel besser fassen läßt, erhellt es auch die Bedeutung von νόθος. 535 C. Nach der Darstellung des wahren Philosophen und damit Herrschers, der Seinslehre und Dialektik taucht die Frage auf, wem sollen wir diese Kenntnisse mitteilen, also die Frage der Auslese der philosophischen Führerschicht (ἐκλογή). Platon sagt nun: nicht νόθοι sondern γνήσιοι müssen es sein. — Den γνήσιος hat Platon vorher (535 A—B) geschildert. Grundgesetz ist die gute φύσις d. h. eine brauchbare natürliche Veranlagung. Diese Veranlagung erstreckt sich auf das Körperliche und das Geistige, hier vor allem geistige Aufnahmefähigkeit. Sie müssen körperlich tauglich (βέβαιος) und nach Möglichkeit auch körperlich schön sein. Sie sollen scharfsinnig sein, leicht auffassen und ein gutes Gedächtnis haben. Daß man hier nicht mehr mit der Übersetzung „ehelich“ und „echt“ auskam, zeigt die Bedeutung „recht“, die Gemoll und Menge-Güthling bringen. Der νόθος muß danach ein Mensch sein, dessen natürliche Anlagen minderwertig sind: körperlich schwach und geistig untauglich. Zumindest aber müssen seine An-

lagen so sein, daß er für die philosophische Erziehung von vornherein ausscheidet. Platon gibt 535 ein Bild des *νόθος*. Hier zeigt sich, wie Platon trotz aller Umbildung den Grundbegriff, der im Griechischen faßlich den Gegenstand gegenübertreten läßt, nicht aus dem Blick läßt. Der bezeichnendste *νόθος* im Griechischen ist der *ἡμίονος*, der weder Pferd noch Esel ist. Entsprechend ist Platons *νόθος* ein geistiger Mischling, der teilweise arbeitswillig ist, aber weder das Eine noch das Andere ist. (*ἡμίσεα φιλόπονον, ἡμίσεα ἄπονον*). Dabei ist es gleichgültig, ob diese Art Eifer sich auf körperliche oder geistige Tätigkeit erstreckt: Auf die rechte Mischung, die *ἁρμονία* beider kommt es an, und die hat nur der *γνήσιος*. Genau so muß man *νόθοι* und *φαῦλοι* unterscheiden, will man die Einzeltugenden (*τὰ τῆς ἀρετῆς μέρη*) der Menschen beurteilen (536 A) oder erkennen, bis zu welcher Erkenntnisstufe der Wahrheit sie es gebracht haben (535 D). Hier wird deutlich, daß Platon nicht von der Bedeutung „unehelich" ausgegangen ist, sondern als wesentlich bei *νόθος* die ungünstige Mischung ansah. Dies beweist auch Pol. 9, 587 (Darstellung der Psychologie). *Γνήσιος* und *νόθος* sind hier die näheren Bezeichnungen für die drei Arten Lust, die Platon kennt. Er scheidet zunächst zwei Gruppen *τῶν τριῶν ἡδονῶν οὐσῶν, μιᾶς μὲν γνησίας δυοῖν δε νόθαιν*. Alle drei Arten sind in der menschlichen Seele vorhanden, aber je nach dem Mischungsverhältnis überwiegt das Eine oder das Andere. Je reiner, desto besser (583 B wird die Lust zweiten und dritten Grades *οὐ παναληθής οὐδὲ καθαρὰ* bezeichnet). Selbst an dieser Stelle also, wo *νόθος* am abstraktesten gebraucht wird, wahrt Platon die Vorstellung des Reinen, Wertvollen bzw. des Vermischten, Minderwertigen.

Was gilt nun als rein, wertvoll? — Der Maßstab für das Reine und Rechte ist die Platonische *παιδεία*, die Platonische Idee. Alles andere ist eine minderwertigere Mischung, ist nicht die wahre Bildung, die wahre Erkenntnis. leg. 5, 741 A: *πολίτας νόθῃ παιδείᾳ πεπαιδευμένους*.

Bannes wird nun sagen, hinweg mit diesem philologischen Kleinkram, er beengt den Blick des Philosophen. Was ergibt sich durch die philologischen Feststellungen für die Philosophen, d. h. für Bannes? — Bannes schreibt S. 58: „Bekanntlich gibt die Politeia die Anweisung: nicht Bastarde müssen sich mit der Philosophie befassen, sondern Menschen von reinem Blut". Er verweist auf die Übersetzung von Platons Staat durch Günther. Zufällig habe ich entdeckt, daß die Übersetzung der Stelle in „Platon, Hüter des Lebens" S. 19 steht. — Gut daran ist, daß Günther den Aus-

druck Bastard gesetzt hat, denn auf das Vermischte kommt es Platon an. Nicht zu erkennen ist dabei, daß Platon an den geistigen Mischling denkt. Schlecht, ja falsch ist der Ausdruck „reines Blut". Reines Blut deutet auf Rasse hin und so wertet es Günther im folgenden auch aus. „Eignung zur Philosophie eine Artfrage. Platon muß (!) es irgendwie bewußt geworden sein, daß mit den Sophisten Menschen vorderasiatischen Wesens die Macht über den hellenischen Geist an sich rissen, während die nordische Seele im Hellenentum starb." Sätze, in denen solch ein überflüssiges Irgendwie herumspukt, sind mir stets verdächtig. Meist verschleiert Irgendwie, daß man sich nicht völlig bewußt geworden ist. Es bildet die unsichere Grundlage eines kühnen Aufbaues. So auch hier. Vielleicht läßt Platon unbewußt die Sprache des Blutes klingen. Zum Bewußtsein ist es ihm nicht gekommen. Platon meint gar nicht reines, rassereines Blut, höchstens „geeignetes Blut", viel besser ist „geeignete Veranlagung". Auf die *φύσις* kommt es an. Wie Platon zur Physis steht, werde ich S. 22 zeigen.

Es hat sich also herausgestellt, daß Platon im *νόθος* immer etwas Minderwertiges sieht, selten die eigentliche Bedeutung anwendet, nie den Mischling in unserem Sinne meint, der eine Rassefrage verkörpert.

Der Schlußstrich ist rasch gezogen. Zweifellos liegen vielen Gesetzen der *νομοι* Kenntnisse zugrunde, die auch die heutige Rassengesetzgebung zur Grundlage hat. Jedoch hat Platon den Wertbegriff Rasse nicht gekannt. Dadurch gelten diese Gesetze für andere Menschen, damit haben sie eine andere Auswirkung als unsere Rassengesetze.

Führer und Rasse

Verdichten sich im Staat die Kenntnisse der Erblehre so, daß Platon auf den Rassebegriff stieß, ihn also in den Gesetzen nur als tatuntauglich fallen ließ?

Die Wehrmänner und ihre Zucht.

Platon sieht, daß für die Erziehung zum Wehrmann nicht jeder brauchbar ist. Eine erfolgreiche Wehrmannschulung ist nur möglich, wenn gewisse erbbiologische Voraussetzungen erfüllt sind. Es muß eine Veranlagung im Menschen vorhanden sein, die gerade für den bestimmten Zweck des Wächters im Staat geeignet ist (*ἐπιτήδειος*). Ich glaube, man kann hier ohne Bedenken sagen, der zukünftige Wächter muß seine Bestimmung grundsätzlich schon

im Blute haben. Es mag einem genau urteilenden Leser erscheinen, als wenn hier ein neuzeitlicher Begriff in die Gedanken- und Begriffswelt Platons nachträglich eingefügt würde, den Platon nicht gekannt oder nicht gemeint hat. In der Tat drückt sich Platon nur Soph. 268 C so aus, daß er sagt, „ein Mensch solchen Blutes ist der Sophist" und damit den Charakter meint. Sonst bringt er das Wort *φύσις*. Es gilt nun zu zeigen, daß *φύσις* bei Platon sehr wohl das meinen kann, was wir mit „im Blute liegen" bezeichnen, d. h. Eigenschaften vor allem seelischer Art, die angeboren, ererbt, im Menschen von vornherein da sind, im Blute liegen, natürlich nicht im physiologischen Sinne, vielmehr im Sinne der Art, der „Rasse".

Pol. 2, 374 E läßt deutlich erkennen, was *φύσις* bei Platon bezeichnen kann. Platon kommt auf die Frage der Auslese (*ἐκλέξασθαι*) seiner Staatswächter zu sprechen. Für die Handwerker hat er bestimmt, daß jeder das tun muß, wozu die natürliche Veranlagung vorhanden ist, denn sonst wird auch die beste Lehre (*τέχνη*) keine zufriedenstellende Leistung hervorbringen (*πρὸς ὃ πεφύκει ἕκαστος* 374 B). Schon hier ist die Übersetzung „es muß im Blute liegen" richtig. Auch der Handwerker muß etwas in sich haben, eine Begabung — Für, eine Veranlagung — Zu, was nicht faßlich ist (*ἅπτεσθαι*), aber doch von der Natur mitgegeben da ist, im Blute liegt. Wenn schon für den Handwerker diese Forderung gestellt wird, müssen für das schwierige Handwerk des Wächters die gleichen Voraussetzungen erst recht erfüllt sein. Auch sie müssen eine geeignete Veranlagung (*φύσις ἐπιτήδειος*) haben; somit hat Platon zu untersuchen, *τίνες καὶ ποῖαι φύσεις ἐπιτήδειαι εἰς πόλεως φυλακήν*. Wie sehr hierbei Platon an Blut und „Rasse" denkt, zeigt sich darin, daß er Tier und Mensch völlig gleich stellt. Die *φύσις* eines Wachhundes und eines jungen Mannes, der Wächter werden soll, dürfen sich in Nichts unterscheiden. Dadurch, daß der Hund *γενναῖος* und der Jüngling *εὐγενής* genannt ist, wird die Bedeutung von *φύσις* noch deutlicher.

In neuen Erklärungen ist der *εὐγενής* oft ausersehen worden, zum „Reinrassigen", „Edelrassigen" zu werden (Günther, Bannes, Holtorf). Zumeist dürfte eine solche Auffassung von *εὐγενής* unrichtig sein. Ich brauche nur an die Adelsarete zu erinnern (W. Jäger, Paideia), um deutlich werden zu lassen, was für den Griechen *εὐγενής* alles bedeutete. Unsere Stelle ist eine der wenigen, wo *εὐγενής* in der Tat ich möchte beinah sagen ungriechisch gebraucht wird, sich mit Rasse deckt. Eindeutig wird es dadurch, daß der Hund *γενναῖος* genannt wird, was mit

εὐγενής gleichbedeutend ist. Es kann nur heißen „von edler Rasse, edler Art“. Auch der Wächter muß von edler Rasse sein oder besser, um mit dem Wort Rasse nicht allzu neuzeitliche Gedankenverbindungen aufkommen zu lassen, wohlgeartet, von edlem Geblüt sein. *Γενναῖος* meint ja immer das Angeborene. Die Zergliederung der *φύσις* im folgenden läßt erkennen, daß es sich nur um angeborene und ererbte Anlagen handelt: Tapferkeit als Folge angeborenen Mutes, guter Wahrnehmungssinn (Sinnesorgane), Schnelligkeit, Kraft. Damit zeigt sich aber auch, daß *φύσις* mehr enthält als unser Ausdruck „im Blute liegen“. Sie umfaßt die gesamte vorhandene, angeborene körperliche und geistige Veranlagung des Menschen. Mit der *φύσις* sind ihm körperliche und seelische Möglichkeiten grundlegend bestimmt. Dies wird klar durch den ersten Abschluß der Untersuchung über die *φύσις* eines zukünftigen Wächters. 375 B *τὰ μὲν τοίνυν τοῦ σώματος, οἷον δεῖ τὸν φύλακα εἶναι, δῆλα καὶ μὴν τὰ τῆς ψυχῆς.* Ich glaube man muß hier besonders betonen, daß auch die Seele an ihre *φύσις* gebunden ist. Man vergegenwärtige sich, wie Platon auf dem Höhepunkt seiner Darlegung (7. Buch) in der Ideenlehre sich allmählich immer weiter weg vom Menschen, vom Ich bewegt, wie der *ἔρως* die Seele wegführt vom Leib, wie die Ideen schließlich völlig vergegenständlicht dem Ich gegenüberstehen, so losgelöst, daß auch das Gute, was die Brücke nach rückwärts schlagen soll, nicht mehr zu überzeugen vermag, wie es doch möglich sei, daß die Ideen in Verbindung zum Ich treten. Daraus ergibt sich der unwirkliche Gegensatz zwischen Seele und Leib, Geist und Körper. Der Begriff der *φύσις* enthält nun beides, das Körperliche und das Seelische, wie es in der Wirklichkeit (ich meine die Gegenstandswelt) ist, von der Natur, von Gott gegeben. Während aber sonst Platon eben durch seine Vergegenständlichung die Begriffe überordnet und am Ende das erste mit dem letzten Glied nicht zu verbinden weiß, bildet er hier nicht eine auf- oder absteigende Reihe, etwa *φύσις* — *σῶμα* — *ψυχή* — oder auch — *φύσις* — *ψυχή* — *σῶμα*. Vielmehr stehen alle zueinander in Verbindung und Wechselbeziehung, und zwar in einer form- und seinsbedingenden Wechselwirkung. *Σῶμα* und *ψυχή* stellen ein Gegensatzpaar dar, von denen jedes für sich nicht faßbar ist. Die Seele gehört zum Leib, der Leib gehört zur Seele. Ihre gegensätzliche Einheit haben Leib und Seele in der *φύσις*, dem „gewordenen“ Ich der Wirklichkeit. (Alle diese Ansichten sind von Platon im Politikos 309 B f. wiederholt.) Ich möchte hier nicht etwa so verstanden sein, als wenn Platons Gedanken sich im klassischen Dreischritt bewegt hätten. Immerhin

scheint es mir bemerkenswert, daß er im Gegenstandsbereich die einheitliche Gegensätzlichkeit zwischen Leib und Seele klar gesehen hat, aber im Denkbereich die Einheit verlor und zerspaltete, obwohl er sie als naturgegeben empfunden hatte.

Sogar die Veranlagung zum Erkennen muß in der φύσις des Wächters mit vorhanden sein! 2, 376 C faßt Platon zusammen: φιλόσοφος καὶ θυμοειδὴς καὶ ταχὺς καὶ ἰσχυρὸς ἔσται ὁ φύλαξ. Eine besondere Bedeutung gewinnt diese Stelle dadurch, daß hier der Ausgangspunkt für die Platonische Auslese in seinem Staat liegt. Wenn man also auch gestehen muß, daß die φύσις für die Fortführung der philosophischen Gedanken keine Bedeutung weiter hat, ja sogar im Gegensatz zu Späterem steht, so läßt sich für die Erziehungslehre nicht leugnen, daß Platon als Ausgangspunkt die natürliche Veranlagung und Hinneigung voraussetzt. Man kann deshalb in der Tat mit Holtorf (Auslese und Bildung S. 3) sagen, Platon läßt „erbbiologische Voraussetzungen der Erziehung zu tüchtigen Wehrmännern" gelten. Und gelten sie für Wehrmänner, dann gelten sie bei Platon für jede Erziehung schlechthin. — Damit sind wir wieder einmal bei einem Platonischen Satz angelangt, der sich zunächst nicht in die „Lehre" Platons einzufügen scheint. Wie soll sich das vereinbaren mit der Herrschaft, die Platon der Idee, der Seele über den Körper einräumt? Danach muß auch die Erziehung, die doch eine geistige Leistung darstellt, Herr werden über die φύσις. Daß Platon wirklich diesen folgerichtigen Schritt gegangen ist, beweist die Bedeutung, man möchte sagen die Schlüsselstellung, die die Erziehung im Platonischen Denken einnimmt (Stenzel, Platon der Erzieher).

Die φύσις kann Platon nicht umgehen, er muß mit ihr notwendig rechnen. Aber er läßt die φύσις nicht zufällig entstehen, er nimmt sie nicht als Gegebenes, Fertiges hin, sondern er formt und bildet sie, wie sie noch für seine Zwecke am geeignetsten werden kann. Er erkennt, daß auch die φύσις des Menschen durch geistige Lenkung umgebildet werden kann, und zwar, grundlegend geformt werden kann durch Erziehung vor der Geburt. Hier müssen wir in Platons Erziehungsgedanken die Erkenntnisse und die daraus entstandenen Vorschriften über „Rasse", Vererbung, Eugenik usw. einordnen. Sie stellen den Anfang seines Hinführens zum wahren Philosophsein, zur Idee dar. Somit leuchtet ohne weiteres ein, wie weit Platon davon entfernt ist, eine Rassengesetzgebung zu bringen. Für uns ist Rasse Bewahrung, für Platon ist „Rasse" Bildung.

Es hat sich herausgestellt im Verlauf der Arbeit, daß sich im

einzelnen vieles findet, was rassische Erkenntnisse zeigt. Mag Platon meinetwegen die ganze Rassenfrage mit den Augen der Jetztzeit gesehen haben, im Gesamtbau seiner Gedankenwelt spielt die Rasse keine Rolle. — Ich will das klarer herausarbeiten. — Überlegt man sich, wer nach Platon überhaupt Philosoph werden kann, so kann die Antwort nur lauten, jeder Mensch. Gewiß nicht jeder Einzelmensch kann Philosoph werden — einen geistig Beschränkten kann auch Platon nicht zur Erkenntnis erziehen —, aber die Beschränkung ist nicht rassisch abhängig, die Grenze ist nicht die Rasse, noch weniger ist sie die Voraussetzung. Die Erkenntnis der Idee ist jedem Menschen möglich als Gattung und Art. Ich erinnere nur an den Menon. Dabei ergibt sich in der Darstellung im „Staat“ anscheinend doch das Bild, als wenn eine rassische Grenze gezogen wäre. Sagt doch Platon ausdrücklich, daß nur Hellenen in seinem Staat zu finden wären (Pol. 740 E). Aber hierbei ist zweierlei zu beachten. Bei den Uranfängen der Staatsbildung spricht Platon nicht von Hellenen. Es findet sich dort aus Not und Zwang zusammen, was gerade beieinander wohnt (369 C ἕκαστος πολλῶν ἐνδεής). Ferner aber bedeutet „hellenisch“ bei weitem noch keine Rassengrenze. Platon setzt dem Geltungsbereich seiner Wahrheit keine rassischen Grenzen. Der Menon und der häufige Begriff γένος ἀνθρώπων zeigen, daß Platon allgemein den Menschen meint und hofft, daß seine Erkenntnisse damit allgemein gültig und allgemein verständlich werden nicht allen wirklichen, sondern allen möglichen Menschen. So mögen auch seine „Rassen“gesetze im Hinblick auf Athen entstanden sein, aber ihr letztes Ziel ist doch erst der höhere Mensch, dessen ganze φύσις er der Idee zuwendet. Seine Zucht treibt er somit nicht im Hinblick auf die Rasse, sondern die Idee.

Von großer Bedeutung für unsere Frage ist der Mythos, den Platon Pol. 414 D—415 D seinen Bürgern erzählen läßt. Sie stammten von e i n e r Mutter, ein Gott habe ihnen je nach ihrer zukünftigen Bestimmung Gold, Silber oder Eisen beigemischt usw. Wieder steht im Mittelpunkt die φύσις. Diesmal aber noch umfassender, und zwar φύσις als Seelenhaltung, was aber die körperliche Tauglichkeit nach dem im zweiten und dritten Buch Gesagten stillschweigend voraussetzt. Sie stammen alle von der gleichen Mutter ab, sie sind alle γηγενεῖς. Selbstverständlich benutzt Platon hier den in Athen so beliebten Mythos vom Autochthonentum der Athener. Er bildet ihn um und macht ihn zum Ausgangspunkt seiner Erziehung. Denn Platon will nicht nur sagen, gemeinsam habt ihr alle, daß ihr Erdgeborene seid, sondern er meint hier eine Blutsverwandtschaft. Der Ausdruck συγγενεῖς

ὄντες πάντες beweist das eindeutig, da sich an ihn unmittelbar erbbiologische Betrachtungen anschließen. Da Platon besonders die naturgebundene seelische Veranlagung betrachtet (ὅτι ταῖς ψυχαῖς παραμέμικται), ergibt sich hiermit eine im Blute vorhandene, blutbedingte Ähnlichkeit der Seele.

E. Bauer erklärt die Rasse (Köhn S. 32): Menschen sind von gleicher Rasse, wenn eine Anzahl wichtiger erblicher Eigenschaften gleich ist. Handelt es sich demnach bei Platon nicht auch um Rasse? Trotz der Blutsverwandtschaft muß man es verneinen. Stellte doch Platons Staat eine Auslese oder besser eine Auswahl, eine Gruppe von Menschen dar, die nicht als rassisch gleich empfunden sind (s. S. 25), die es vielleicht auch nicht sein konnten. Sie hat nicht „der Mythos des Blutes", die „blutmäßig bedingte Seele" zusammengeführt, sondern entweder die χρεία oder ein ordnender Geist, der Philosoph. Platons Blutmythos ist erst nachträglich erfunden. Was Platon schildert, ist also eine Idealrasse, die er ziehen, d. h. bei ihm vor allem erziehen will. Ein Widerspruch in sich, denn Rasse ist, sie wird nicht. Platon hat den kühnen Plan, eine kleine Gruppe allmählich durch Erziehung zur „Rasse" werden zu lassen. Dabei darf man aber nicht verkennen, daß er hier doch die Grenzen sieht, die die Natur der Erziehung setzt. Ein Gott legt den Keim und damit das erreichbare Ziel der Erziehung bei der Geburt in die Seele des Menschen. Infolgedessen ist es eine der größten Aufgaben der Führer, die naturgegebene geistige Veranlagung des Menschen zu erkennen und ihm eine entsprechende Gesellschaftsstellung zu geben. (415 C φύσει προσήκουσαν τιμήν, was man mit „Blutadel" übersetzen könnte.) Nachkommen von Führern, die eine schlechtere Erbanlage zeigen als ihre Väter, dürfen nicht wie er zum Führer erzogen werden, sondern müssen absteigen. Zeigt sich dagegen ein Nachkomme hochwertig veranlagt (ὑπόχρυσος φυῇ), so muß er aufsteigen. Wie gerade Platon den Weg zu Ende geht, wird bei der Überlegung klar, daß es sich bei dem Auf und Nieder nur um Mendelsche Erscheinungen handeln kann, da ja alle συγγενεῖς sind und eine Artverschlechterung durch Beimischung fremden Blutes grundsätzlich nicht möglich ist. Aber nur so erscheint es Platon möglich, den Staat zu erhalten. Die gleichen Forderungen bringt O. Ammon (Die Gesellschaftsordnung und ihre natürlichen Grundlagen, 1896[2]): „Der Hochbegabte soll, auch wenn er an unterster Stelle das Licht der Welt erblickt hat, einen entsprechenden Platz einnehmen können, sogar den allerersten in der Gesellschaft, wenn niemand vorhanden ist, der ihn an Begabung überragt. Ein oben Geborener soll seinen

Platz räumen, wenn er nicht die Fähigkeit besitzt, diesen so auszufüllen, wie dies im Interesse der Allgemeinheit verlangt werden muß. Darin liegt das wichtigste soziale Problem. Denn wie wir eingesehen haben, hängt von der richtigen Lösung desselben nicht bloß die innere Wohlfahrt eines Volkes ab, sondern sein Sieg im Kampf ums Dasein." — Die gleichen Forderungen wie Platon stellt Hitler (Mein Kampf, 1930², S. 500): „Die beste Staatsverfassung ist diejenige, die mit natürlichster Sicherheit die besten Köpfe der Volksgemeinschaft zu führender Bedeutung und zu leitendem Einfluß bringt."

Kehren wir zu Platon zurück. Er ist weit entfernt zu meinen, daß die rassisch gute Seele (neuzeitlich ausgedrückt) auch unbedingt sich zu einem brauchbaren und nützlichen Staatsbürger entwickeln müsse. Auch bei dieser guten φύσις fällt die Hauptaufgabe der richtigen Leitung zu; denn durch falsche Lenkung muß, sagt Platon, gerade die edelste Natur ausgezeichnet schlecht werden (διαφερόντως κακή). Hat eine Seele keine ἐπιστήμη, dann läßt sie sich auch nicht durch Erziehung einpflanzen (518 B). Das ist die Grenze, die die Natur zieht. Der gefährlichste Bösewicht ist der kluge Bösewicht und Aufgabe der Erziehung ist es, die natürlichen, ererbten, guten Anlagen auf ein höheres Ziel hinzuleiten, sonst geht die φύσις an sich selbst zugrunde.

Was ist aus der hochwertigen „Rassenseele" geworden? Eine Quelle der Gefahr, wenn sie nicht hingewandt wird nach der Sonne der Platonischen Geisteswelt: der Idee des Guten.

Die Bedeutung der Ehe in der Politeia.

Bevor ich die Ehegesetze der Politeia in den großen Zusammenhang der Platonischen Welt einordne, will ich zunächst versuchen, die für unsere Frage wichtigen Stellen im einzelnen zu erklären. Platon hat der Frage eine hohe Bedeutung zukommen lassen. Das beweist weniger die Ausführlichkeit seiner Darstellung, als vielmehr die Vorbereitung auf den Gegenstand. Schon im dritten Buch (412) hat sich Platon ganz deutlich ausgesprochen für eine κοινωνία τῶν γυναικῶν. Er verstand darunter die Gemeinsamkeit, den allgemeinen Besitz der Frauen. Er verwandte also die Grundbedeutung κοινός. Nun hatte aber gerade in Verbindung mit γυνή κοινωνία die Sonderbedeutung „Geschlechtsverkehr" erhalten, so daß die Hörer Platons schwanken mußten, ob Platon wirklich einen gemeinsamen Besitz der Frauen gemeint hatte oder nur den Verkehr mit den Frauen. Diese Spannung und Ungewißheit über zwei Bücher hinweg prägt sich deutlich im Einleitungsgespräch (5. Buch Anfang) aus. So-

fort zeigt Platon (449 D), worauf es ihm bei der Ehe ankommt: auf die Kindererzeugung und die Aufzucht der Kinder. Die Ehe wird also nicht für sich betrachtet, sondern von vornherein auf ein Ziel hin ausgerichtet.

Ich möchte zunächst zwei von mir angewandte Ausdrücke erklären. Ich werde auch im folgenden bisweilen von Ehe reden, obwohl es sich dabei gar nicht um Ehe in unserem Sinne handelt, sondern um die Platonische Gemeinschaftsform. Zweitens übersetze ich das Wort τροφή mit „Aufzucht". Besser wäre „Erziehung", aber ich möchte auch im Deutschen gern παίδευσις und τροφή klar unterscheiden, weil sie im Griechischen nicht das Gleiche bedeuten. Παίδευσις kann die τροφή mit einschließen, niemals aber τροφή die gesamte παίδευσις. Platon sagt sehr genau 450 C, daß er scheidet die Aufzucht der Neugeborenen (τροφή νέων ἔτι ὄντων) und die eigentliche Erziehung (παιδεία). Also zwischen Geburt und παιδεία steht die τροφή, eine Erziehung, die nicht beim Zögling die Beherrschung des Denkens voraussetzt, die im wesentlichen äußere Ernährung und Körperpflege umfaßt.

Die zweite Richtung, die Platon der Ehe gibt, ist die Hinwendung zum Staat. In seinen Ausführungen bestätigt er die Vermutungen seiner Zuhörer, diese Frage habe nicht nur eine große Bedeutung für den Staat, sie sei geradezu a l l e s für den Staat. Sie ist also die Grundlage, auf der der Staat ruht. (μέγα φέρειν καὶ ὅλον εἰς τὴν πολιτείαν 449 D).

Natürlich muß Platon bei der Auswahl der Eltern beginnen. Die Männer sind schon ausgelesen. Da sie das Beste darstellen, was sich Platon vorstellen kann, stellt er für die Frauen die gleichen Auslesebedingungen. Sie müssen die gleiche gute φύσις (Körper und Seele) und Erziehung aufweisen wie die Männer. Aus dieser Gemeinsamkeit der Veranlagung und Betätigung im Staat (ὁμοφυεῖς) folgert nun Platon auch die Gemeinsamkeit der Frauen für die Männer (457 D). Damit soll aber nicht einem regellosen, ungezügelten Geschlechtsverkehr Tür und Tor geöffnet werden. Vielmehr regelt der Staat den Geschlechtsverkehr nach Grundsätzen der A u f zucht. Vorbild ist ihm dafür die Zucht von edlen Tierrassen, es stehen also rein eugenische Maßnahmen im Vordergrund. Diesen Gesichtspunkten der Aufzucht entspricht es, nur die Kinder aus der Vereinigung von Besten mit Besten auf Staatskosten großzuziehen, die anderen aber auszusetzen, da sie vermutlich nach ihren Eltern geraten sind. Dieser Einstellung entsprechend wird die Heilkunst bewertet (3, 405 A).

Geduldet sind Ärzte, die ein erst zugezogenes Leiden behandeln. Zuviel Ärzte sind jedoch immer ein Zeichen schlechter

παιδεία gleichgültig, ob sie vor oder nach der Geburt eingesetzt hat. Warum verwirft nun Platon diese Art Heilkunst? Einmal hindert sie den Menschen an seiner wesentlichen Aufgabe: τα ἑαυτοῦ πράττειν. Dabei ist es ohne Bedeutung, ob einer Zimmermann oder Pilosoph, d. h. Staatsmann ist. Ferner aber macht man dadurch ein natürliches Ausleseverfahren zunichte. Überspannt drückt es Platon aus: Die Heilkunst ist nur für die gesund Geborenen und gesund Aufgezogenen da (φύσει καὶ διαίτῃ ὑγιεινῶς ἔχοντες 407 D). Was aber innerlich krank ist, soll nicht mühsam am Leben erhalten werden, sondern zugrunde gehen. Hier liegen Forderungen vor, die völlig der Aufzucht des Menschen dienen. Sie muten noch gegenwartsnäher an, wenn wir sehen, daß dies nicht geschieht aus Rücksicht auf den Einzelmensch, sondern im Hinblick auf den Staat (407 D ἵνα μὴ τὰ πολιτικὰ βλάπτοι 407 E οὔτε αὐτῷ οὔτε πόλει λυσιτελῆ). Denn zweifach ist der Schaden für den Staat. Zunächst können sie nicht das Ihre tun, dann aber erzeugen sie womöglich noch unbrauchbare Nachkommen. Also eine Ausmerze der Untauglichen von Grund auf. In keinem Falle aber ist sie irgendwie rassisch bedingt.

Es liegen hier Erkenntnisse zugrunde, auf denen auch heute noch die Rassenhygiene fußt (E. Fischer, Rassenhygiene München 1923). Auslese durch Gattenwahl, Erhaltung der erblichen Veranlagung, ja sogar Verbesserung der Erbmasse, Eheverbote für solche, die eine Verschlechterung der Art wahrscheinlich herbeiführen würden, Förderung von Verbindungen, die eine wertvolle Nachkommenschaft erwarten lassen, für diese Paare von seiten des Staates Förderung, möglichst oft zusammenzukommen und zahlreiche Kinder zu erzeugen (459 D). Über diese Forderungen ist und kann auch unsere Zeit nicht hinauskommen. Sie geht nur über Platon hinaus, wenn sie sich nicht mit der Erhaltung des Bestandes begnügt, sondern einen Bevölkerungsüberschuß wünscht.

Die Reinheit der Wächter„rasse“ (γένος 460 C) will Platon um jeden Preis wahren. Der Reinheit und Güte dienen auch die Forderungen, daß jede Verbindung einer staatlichen Genehmigung bedarf, daß Frau und Mann nur im blühendsten, kräftigsten Alter Kinder zeugen dürfen. Aber diese Reife wünscht Platon nicht nur am Körper, sondern auch am Geist (ἀκμὴ σώματος καὶ φρονήσεως 461 A). Hier wird zum ersten Mal ausdrücklich das Geistige betont. Gewiß war mit dem ἄριστος immer das Seelische mit gemeint, aber es handelte sich dabei zunächst um die Tugenden zweiten Grades: Tapferkeit, Mut. Die φρόνησις aber führt zu den Tugenden ersten Grades.

Die Gemeinsamkeit dient dazu, den Staat innerlich zu festigen. Gemeinsam seien Schmerz und Freude, gemeinsam die Frauen. Dadurch fühlen sich alle wie Vater und Sohn. Ein ernsthafter Streit wird kaum bestehen können. Die Ehe wird Wahrer der Einigkeit und des Friedens (465).

Was also in der Einleitung als Vermutung ausgesprochen wurde, hat sich nun in der Tat als wirklich herausgestellt: Der gemeinsame Besitz der Frauen ist die Grundlage, auf der der Staat ruht. Aber auch hier wieder ist die Bedeutung nur scheinbar so groß. Gewiß kommt alles auf die gute Zucht an, auf die Erhaltung der „Rasse", aber das ist nur möglich, wenn die richtigen Partner zur richtigen Zeit zusammengebracht werden. Die Erfassung der Richtigkeit ist nur der Erkenntnis des Philosophen möglich. Deshalb erhält die Ehegesetzgebung ihre endgültige Stellung im „Staat" erst nach der Schilderung des Philosophen und seiner Erkenntnisse, erst am Anfang des 8. Buches. Sie ist nur die Tatauswirkung einer philosophischen Erkenntnis. Die Auslese, die Zuchtwahl, die Erhaltung der Art, alles sind Leistungen der Vernunft des Philosophen (λογισμὸς μετ' αἰσθήσεως), nicht etwa „Sprache des Blutes", die sich der Vernunft zum Trotz schließlich doch durchsetzt. Auch hier führt die Philosophie. Somit ist es auch folgerichtig, nach Aufbau und Erhaltung der Art auch deren Verfall und den Staatsuntergang als Folge einer Denkleistung hinzustellen. Die Staatsführer sind zwar weise, aber auch sie können einmal irren bei der Erreichung der geheimnisvollen pythagoräischen Zahl, von der die richtigen Paarungen abhängig sind (546 B πάρεισιν). Dann gibt es entartete Kinder (οὐκ εὐφυεῖς 546 D), von denen auch die tüchtigsten nicht mehr den Anforderungen eines Staatsführers gewachsen sind. Es tritt eine sittliche Entartung ein und damit beginnt der Verfall eines Staates; denn diese Führer verteilen dann die Erziehung nicht mehr in dem richtigen Gleichmaß. — Auch an dieser Form des Verfalls sieht man, daß Platon beim Aufbau nicht an rassische Grundlagen und Auswirkungen denkt, sondern an Philosophie, Philosophie der Tat, Erziehung.

Reißt man die Ehegesetze aus dem Ganzen heraus, so kann man sie leicht falsch deuten. Nur im Zusammenhang der ganzen Staatsgründung gewinnt man die richtige Ansicht. — Die Ehegesetze stehen innerhalb eines Programms: völlige Abkehr vom bestehenden Staat und seine Gründung in der Philosophie. Im 7. Brief schreibt Platon, wie er nach langem, vergeblichem Warten auf praktische Betätigung in der Politik, in der Tat, zu der Einsicht kam, daß nur aus der Philosophie heraus ein Neuentstehen

des Staates möglich sei. Seine Staatsgründung ist ein Staat in Gedanken, nicht auf Erden, an dem etwas sichtbar werden soll für die Staaten auf Erden. In ihm steht u. a. als Forderung die Neugeburt eines auch körperlich rechten, d. h. staatlich und in der Gemeinschaft brauchbaren Menschen. Dadurch wird deutlich, daß die Ehegesetze keine Rassengesetzesvorlage darstellen sollen.

Eine kritische Reinigung war nötig. Platon begnügt sich nicht damit, die Schwächen aufzuzeigen. Er will nicht eine Rassengesetzgebung darstellen, wie sie in einem Einzelfall nützlich sein kann, wie sie im wirklichen Staat sein soll, sondern es soll nur eine der staatserhaltenden und hier vor allem staatsbildenden Kräfte gezeigt werden, auf denen alles staatliche Sein ruht. So soll hier nicht dem Staatsgründer gezeigt werden, wie er seine Untertanen beinahe nach Regel züchten soll, sondern es wird aufgewiesen, wie der staatliche Mensch (also vor allem dieser Staatsgründer selbst und damit jeder, der nach Wahrheit und Erkenntnis in der Gemeinschaft strebt) körperlich beschaffen sein sollte, im vorbildlichen, gedachten Falle. Seine Ehegesetze haben die Bestimmung, durch Darstellung in übertriebenen, unmöglichen Bildern doch noch das Mögliche zu bewirken: einen körperlich gut veranlagten Menschen. Eine gezüchtete φύσις stellt nicht die Gerechtigkeit der Wächter, die doch die Träger des Staates und der eigentliche Stand der Menschen sind, von vornherein sicher, so daß als Aufgabe nur verbliebe, die natürlichen Anlagen zu entwickeln. Auch sie tragen den Zwiespalt menschlicher Veranlagung in sich. Um sie zur harmonischen Einheit sittlicher Haltung zu gestalten und zu meistern, bedarf es der *Παιδεία*. *Παιδεία* bringt die Einigung von Philosophischem und Kriegerischem (Geist und Körper), die allein den Menschen befähigt, Wesen in der Gemeinschaft, staatliches Wesen zu sein. *Παιδεία* also ist nicht Ausbildung einer Fertigkeit, sondern Erziehung zur Einheit des Menschen im einheitlichen Staat, in dem die Einheit des Einzelmenschen aufgeht als größerer Einheit. Diese Staatseinheit und Staatseinigkeit muß um jeden Preis erreicht werden. Um erkennen zu lassen, daß nur so Staat möglich ist, werden die Dichter (vgl. Gadamer, Plat. und die Dichter), die alle etwas Ungerechtigkeit, Maßloses usw. nachahmen, verbannt. Dieser Einigkeit untergeordneter Einheiten dient auch die Bestimmung, daß am Ende die Schaffung eines gesunden Nachwuchses von einer geheimnisvollen Zahl abhängig gemacht wird. Unterläuft beim Ausarbeiten dieses Paarungskalenders ein Fehler, so setzt der Staatsverfall ein. — Diese Forderungen bilden auch die Grundlagen für die Lebensformen der Wächter: Gemeinsame Frauen, gemein-

same Kinder, gemeinsames Leben. Auch Frauen und Kinder sind gemeinsam wie jeder andere Besitz.

Geschichte, Kultur und Rasse

(Hellenen und Barbaren)

Für die Frage, ob Platon in seiner Zeit, in seinem Land den Rassegedanken gekannt hat oder nicht, muß sich eine endgültige Entscheidung finden lassen, wenn es möglich ist, in seinen Schriften zu erkennen, wodurch er Hellenen und Barbaren scheidet, was er an ihnen Gemeinsames findet.

Für den Griechen war Hellenentum und Barbarentum ein Kulturunterschied. Barbar ist der mit der verworrenen Sprache. Barbar war ursprünglich auch der rassegleiche Makedone. Man kann hier nicht mit dem Einwand kommen, daß Philipp und Alexander sich von dem nach Norden weisenden Herakles (vgl. Schweitzer, Auff. zur griech. Relig.- und Sagengeschichte.) herleiteten, sich also blutsverwandt mit den Hellenen des Mutterlandes fühlten. Das liegt schon zu sehr in der Zeit der hellenistischen Aufklärung, und denkt man an den Zweck der Fahrt Alexanders zum Ammonstempel nach Ägypten, so wird die Ansicht sehr wahrscheinlich, daß diese Herleitung des Geschlechts von Herakles erst nachträglich aus politischen Gründen erfolgt ist. Aber auch der Perser, von dem Griechen immer als Hauptvertreter barbarischer Art empfunden, ist mit den Griechen artverwandt (Satemgruppe). Auch Platon zog die Grenze zwischen Hellenen und Barbaren entsprechend dem Kreis der Kultur.

Nun wendet er sich gegen die Versklavung von Hellenen durch Hellenen. Günther, der im Hellenentum einen rassischen Begriff sieht (Rassengeschichte des hell. Volkes), erkennt hierin ein Aufbäumen Platons gegen die Ausmerze der Rasse durch Innenkriege. Platon sagt aber selbst, weshalb er in solchen Kriegen zur Schonung rät: denkt an die drohende Versklavung durch die Barbaren (469 C)! Gegen diese müßt ihr euch geschlossen wenden. — Dieser Front gegen den Barbaren dient auch das Verbot, hellenische Sklaven zu halten. Nirgends ist ausgedrückt, daß Platon einer Ausmerze der „hellenischen Rasse“ vorbeugen will, er will nur die Knechtschaft vermeiden. Trotzdem aber spürt Platon, daß nicht nur die gemeinsame Kultur die Hellenen bindet. Pol. 470 C bringt er den Begriff συγγενές. Ich habe alle Stellen bei Platon untersucht, an denen er συγγενής verwendet (Ast, Lex. Platon). — Zumeist bezeichnet es die Verwandtschaft körper-

licher, lebloser Dinge, oder auch die Ähnlichkeit von Abstraktem. Steht es beim Menschen, meint es zunächst die engste Blutsverwandtschaft (Vater-Sohn). Selten steht es bei einer Gruppe von Menschen, die nicht verwandt im engen Sinne sind. Aber auch dann meint συγγενής die Zusammengehörigkeit durchs Blut. Diese Deutung ist sicher, da immer unmittelbar daneben oder doch in der Nähe der Begriff φύσις steht (Tim. 77 A, Prot. 337 C, Politikos 309 C). — So eröffnet Hippias seine Rede im Protagoras mit den Worten: „Ich hoffe, daß ihr alle von Natur (φύσει) bluts- und hausverwandt (versippt) und Bürger seid (συγγενεῖς καὶ οἰκεῖοι καὶ πολῖται), nicht durch Gesetz." Sie sind es natürlich auch durch das Gesetz (hier als Zwang empfunden), aber zuerst durch die Natur. „Denn das Gleiche ist verwandt (συγγενές) durch die gleiche Natur (φύσει), der νόμος aber zwingt vieles wider die Natur zusammen." So sagt Platon vom hellenischen Stamme (γένος), daß er mit sich selbst oder auch in sich blutsverwandt (συγγενής) und versippt (οἰκεῖος) sei, dem Barbarischen aber nicht verwandt, fremdartig (ὀθνεῖος καὶ ἀλλότριος). Hier wird ganz deutlich, daß Platon neben der einenden Kultur auch etwas von den Banden des Blutes spürte, eine Verwandtschaft aller Hellenen. Seine Erklärung deckt sich z. B. mit der, die Conti (Köhn S. 38) auf die Frage, was ist Rasse, gibt, vollkommen. „Menschen gleicher Rasse sind genau so miteinander verwandt wie Familienangehörige (συγγενές οἰκεῖοι), nur in entfernterem Grade. Rasse ist also eine Gruppe von Menschen, die als Folge gleichartiger stammesgeschichtlicher Entwicklung, auf Grund erblicher Anlagen in wichtigen körperlichen und geistigen Eigenschaften übereinstimmen." Auch Platon sieht, wie sowohl Kultur als auch das Blut das Hellenentum einen, aber er läßt nicht die Kultur als Folge der Rasse erscheinen. Man kann also sagen, daß in erster Linie die Kultur die Zusammengehörigkeit erkennen läßt, und erst in diesem Kreis auch eine Blutsverwandtschaft spürbar wird, während Conti z. B. Kultur als Folge erblicher Anlagen angesehen haben will. Daraus leuchtet ohne weiteres ein, daß Platon den Kampf gegen das Barbarentum als naturgewollt (φύσει τιθέμενον) empfindet, obwohl er auch in diesem Falle gegen gleiches Blut kämpft. Nun kann man einwenden, diese ganze Stelle steht aber in der Politeia und nicht in einer Geschichte Griechenlands. Obwohl man zugeben muß, daß gerade in der Politeia Platon selten unmittelbare Zustände seiner Heimat schildert, so denkt er gerade hier an Griechenland. Das zeigt der Schluß dieses Abschnittes. Pol. 471: Seine Zuhörer kommen mit der Frage: gründest du aber nicht einen hellenischen

Staat? Also alle hatten gespürt, daß Platon hier von dem Geschehen Griechenlands gesprochen hatte. Deshalb fragen sie, ob diese Ansichten auch in *seinem* Staat Geltung haben, und er antwortet mit „ja". Am Schluß betont er ausdrücklich: in meinem Staat sollen die Griechen gegen die Barbaren so Krieg führen, wie heutzutage die Hellenen gegen die Hellenen (471 B).

In den Gesetzen nimmt Platon die gleiche Stellung ein. Als er auf die Perserkriege kommt, sieht er ihre Hauptgefahr darin, daß beinahe Griechenland unterjocht worden wäre (leg. 693), daß die Freiheit bedroht war. Auf die Frage Hellenentum-Barbarentum kommt er nicht zu sprechen. Aber die Auswahl bei der Gründung der Stadt des Kleinias setzt seine Ansichten in der Politeia über Hellenentum in den veränderten Verhältnissen im Kleinen in die Tat um. Es werden Leute *eines* Stammes und *einer* Landschaft ausgewählt, denn die Einheit der Sprache und Bräuche schlingt ein Band der Freundschaft. Wieder also sind Kultur und Blut Träger der Volkseinheit.

Auch im Menexenos kehrt die eben geschilderte Ansicht über Hellenen- und Barbarentum wieder (242 C und 245 C). Sachlich steht 245 C zwar im Widerspruch, aber wenn man die Ironie durchschaut, bleibt ein echt Platonischer Gedanke als Grundlage übrig. Was ist im Menexenos schließlich der Rest des ganzen Hellenentums? Nur Athen. Die Athener sind die einzigen Hellenen. Ein echter Hellene aber, so hat es Platon 242 C eben gesagt, bekämpft und haßt den Barbaren als artfremden und schont die übrigen Griechen. Entsprechend erklärt sich Athens Politik (*διὰ τὸ εἰλικρινῶς εἶναι Ἕλληνες καὶ ἀμιγεῖς βαρβάρων*) aus ihrer Blutreinheit. Ja wie vereinbart sich das mit der Tatsache, daß Athen Jahrzehnte im Kampf mit Hellenen gelegen hatte? Leute wie Pelops und Kadmos waren gar nicht reine Hellenen! Sie gehörten zwar zum griechischen Kulturkreis (*νόμῳ Ἕλληνες*), aber in ihren Adern floß Barbarenblut (*φύσει βάρβαροι*). Kadmos und Pelops, die Urahnen bester griechischer Geschlechter — außerhalb Athens, die eine junge Athenische Sagenbildung im Widerspruch zu Hesiod wirklich aus Kleinasien und Phoinikien stammen ließ! Und damit steht Athens Politik rein vor der Geschichte da, sie war immer nur ein Kampf reinen Hellenentums gegen das Barbarentum. Wenn man die Meinung Platons über den Zusammenhang zwischen *νόμος* und *φύσις* der Hellenen kennt, und hier sieht, wie er widersinnig damit beweist und einordnet, so spürt man sofort die furchtbare Anklage, den bitteren Hohn, der in den Worten liegt, mit denen er Athens Politik

unter eine dem Griechen heilige Kampflosung stellt und damit rechtfertigt: Kampf dem Barbaren.

Zwei Dinge möchte ich im Anschluß hieran erwähnen. 1. Der Menexenos wird nicht allgemein für echt gehalten. Ein Echtheitsbeweis läßt sich im Rahmen dieser Arbeit auch nicht führen. In den letzten Jahren hat sich niemand mehr gegen die Echtheit des Menexenos ausgesprochen, während Leute wie Friedländer, Apelt, Polenz sich dafür eingesetzt haben.

2. Wie ist es möglich, daß Bannes und Hildebrandt z. B. den Menexenos Wort für Wort ernst nehmen, daß man im Menexenos eine „patriotische Rede" Platons sieht? Bannes S. 20: „Versöhnende Schau der griechischen Geschichte ..., tiefe künstlerische Absicht ..., philosophische Überzeugung." Betrachten wir dieses Epitaphium kurz.

Der ἔπαινος der Herkunft und der Verfassung wird allgemein im attischen Epitaphios vor den Taten gebracht, aus der Erwägung heraus, daß Herkunft und Verfassung der πόλις ein groß Teil Ursache für die Taten haben (vgl. Lysias 2, 20. Demosth. 60, 27. Thukyd. 2, 35 (ἔπαινος τῆς πολιτείας). (Ich folge hier meist Oppenheimer.) Der attische Epitaphios beginnt ἀπὸ τῶν προγόνων. (Opp. S. 8). Der erste τόπος ist der ἔπαινος der Autochthonie. Er fehlt in keinem der Epitaphien und in dem Platonischen wird er nicht wesentlich anders behandelt als in den übrigen auch. Platon sagt: Die Athener sind keine Metoiken. Herodot 7, 161: sie sind keine Metanasten. Isokrates 4, 25: sie sind nicht Fremdlinge. Den Athenern das gleiche Land Vaterland, Nährerin und Mutter. Demosthenes 60, 4: die Athener echte Bürger, nicht an Kindesstatt angenommen. — Diesen allgemein üblichen Formen folgt auch Platon. Er beginnt mit dem Lob der Athenischen Erde. Den Streit der Götter deutet er hier als Beweis der Liebe zum Heimatland. (Kritias 109 B lehnt er ihn glatt ab!) Also ist es nur ein Witz. So ist auch die conversio zu beurteilen: „denn die Erde hat das Weib nicht nachgeahmt, sondern das Weib die Erde". Es ist ein rednerisches τεκμήριον.

Der Gedanke der Milde im Kampfe gegen Hellenen ist neu von Platon in den Epitaphienstil eingebaut worden. Eben habe ich gezeigt, wie ihn Platon auswertet. Man vergleiche hierzu Pohlenz, aus Platons Werdezeit, S. 101, 288. Begründet wird die Milde durch die ἰσογόνεια 238 E und 245 D. Auf diesen Begriff werde ich weiter unten eingehen.

Man hat am Menexenos oft Anstoß genommen, weil er nicht in die Philosophie Platons passe, nichts Neues hinzubringe, wenig Altes verwerte. Oppenheimer hält ihn für eine rhetorisch-poli-

tische Arbeit (S. 68). Ich glaube, er stellt wie der Gorgias eine Kampfschrift gegen die Rhetoren dar. Die Dialogteile verschleiern mit ihrer *εἰρώνεια* den Sinn und Zweck des Dialoges. Ähnlich sind die Agathon-, Lysias- und erste Sokratesrede im Phaidros gearbeitet. Platon gibt in solchen Fällen sein Urteil immer ironisch in der *ἔκπληξις* des Sokrates (Oppenh. S. 74).

Wie ist das Lob der Geschlechterabstammung zu werten? Höchster Agongedanke ist für den Griechen *σώζειν τὴν πατρώαν δόξαν*. Diese Traditionsgebundenheit eines Einzelnen im Geschlecht hat eine Protreptik von Homer an erzeugt (S. 78). Sie ist Erinnerung an die Vorfahren und ihre *ἀρετή*. Aus dem Geschlechtsruhm wird später *πόλις*-Ruhm, da die soziale Umgruppierung die Bedeutung der Geschlechter verringert. Die Sophistik beginnt mit der Zersetzung der altgriechischen Ruhmidee (*ὦ ἄνθρωπε* als Anrede). Damit werden im Menexenos die Abstammungslehren beißende Ironie. In einem Zerrbild erscheinen hier Platons „Rassen"- und Abstammungserkenntnisse. Während Platon die Ungleichheit der Menschen von Natur klar erkannt hat und daraus später seinen Ständestaat ableitete, bringt 239 A die Verwandtschaft eine Gleichheit oder besser Gleichberechtigung vor dem Gesetz. Aus der Platonischen *συγγένεια*, die eine Verpflichtung dem anderen gegenüber forderte, wird hier eine *ἰσογονία*, die gleiche Rechte für die eigene Person verlangt. Die *συγγένεια*, die bei Platon sonst alle griechischen Kulturstaaten verbindet, vermag im Menexenos ihre gewaltigen einigenden Kräfte vom Piräus bis nach Athen zu erstrecken. Wirklich eine weitreichende Wirkung! (245 D). Die gewählten Worte schillern wie Worte der Platonischen Ethik, ihr Kern stellt jedoch eine andere Welt dar: den Einzelmenschen der attischen, sophistischen Demokratie.

Man wird einwenden, wieso weicht hier Platon von seinen Grundgedanken ab? Mit der Ironie kann man schließlich alles ins Gegenteil verdrehen. Platon sagt doch selbst, der Weise und Gute herrscht jetzt über die *ἰσογονεῖς* mit Tüchtigkeit und Einsicht (*ἀρετή — φρόνησις*). Es herrscht also ein vorbildliches Ausleseprinzip. Ist das etwa auch wieder Ironie? Nein, so sagt Platon wirklich, aber in beiden Fällen setzt er *δόξα* hinzu. Sie scheinen klug und tüchtig. Den gesamten Epitaphios könnte man bezeichnen: das Trugbild der attischen Geschichte. Ein Trugbild, das nur Platon als solches erkennt, den anderen aber als Wahrheit und ernstgemeinte Lobrede erscheint.

Hildebrandt sagt, daß Platon der Gedanke der reinen Rasse ernst sei im Menexenos (S. 64). Er gibt aber zu, daß Platon gewußt

habe, daß die Rasseunreinheit auf der Peloponnes nicht so groß gewesen sei wie in Athen (65). Nun stellt doch aber Platon die Sachlage so dar, als wenn Athen die einzige rein hellenische Stadt, die Peloponnes ein Sammelbecken von Bastarden sei. Also sollte man meinen, Hildebrandt würde hier die Ironie anerkennen. O nein. Plötzlich spricht Platon von der I d e e des ewigen Athen und von der I d e e der Rassereinheit, die beide nicht mehr rein vorhanden sind. Vorher hat Hildebrandt betont, daß der Menexenos sich nicht mit entzogenen Ideen befasse, sondern eine lebensnahe, politische, vaterländische Rede sei. Spricht nun Platon zu den Athenern der Idee oder zu seinen Zeitgenossen, wenn er überhaupt gesprochen haben sollte? Vermutlich doch zu diesen Rasseunreinen der Gegenwart. Ist das nicht Ironie, wenn er ihnen auch „bloß" die Idee der Rassereinheit vorhält, (dabei ist es nebensächlich, ob die Athener diesen Hohn empfunden haben)? Ist es nicht Ironie, etwas an jemand zu loben, was nicht vorhanden ist, sondern von dem das Gegenteil den Tatsachen entspricht? Wenn es keine Ironie ist, das Gegenteil von dem zu schreiben, was ich als Tatsache weiß, dann müßte es bewußter Schwindel sein. Aber auch das lehnt Hildebrandt ab; denn gerade im Anschluß hieran schreibt Hildebrandt (S. 63), das sei schlichte Wahrheit des vaterländischen Pathos. Unter Wahrheit versteht man doch eigentlich etwas anderes. Nun mag es richtig sein, daß Platon im Menexenos „rein die Idee hinstellt und von den Sünden möglichst schweigt" (S. 65). Ist es nicht Ironie, diese entartete Idee, die Sünde, den letzten Teil der Geschichte Athens so zurecht zu stutzen und zu erklären, daß er ein Lob abbekommt? Wenn es „schwerlich ein Athener als Ironie empfunden hat" (66), so schließt das nicht aus, daß es schwerlich e i n Athener nicht als Ironie aufgefaßt hat: Platon.

Man wird mit Hildebrandt zugeben, daß der Menexenos nur möglich war, weil Platon im Grunde Athen liebte, man wird auch zugeben, daß Platon im Menexenos schon eine Art „Rassebegriff" sich gebildet hat, den er aber nicht im Menexenos entwickelt, sondern mit dem er spielt und spottet. Nie aber kann man den Menexenos als ernst gemeinte vaterländische Rede auffassen, und wenn er noch so ernst von den Athenern außer Platon aufgefaßt worden ist. Sie sollten die Ironie nicht verstehen; Platon will doch die Sophisten mit ihrer Redeart brandmarken, wie sie aus Schwarz Weiß machen, wie sie das Volk irreleiten und verführen. Wenn wir also im Menexenos Ironie sehen, die die Athener nicht sahen, so spricht das nicht etwa für Dummheit der Athener, sondern für die Klugheit Platons und bestätigt seine

Ansicht, wie leicht es sei, mit Rhetorik das Volk zu betrügen und zu täuschen.

Während nun auf der einen Seite bei Hildebrandt kaum haltbare Ansichten stehen, die z. T. nicht einmal zueinander passen, schlägt Hildebrandt bisweilen Töne an, die nicht gerade als Konsonanzen im Konzert der Platonforscher wirken. S. 74: Das Maß der Verblendung unserer Wissenschaft (H. scheint außerhalb der Wissenschaft zu stehen) ist schwer begreiflich. S. 189: Es übersteigt alle Begriffe, wie sehr man das letzte Verständnis dafür verloren hat. S. 190: Beloch, der das Gras wachsen hört, das vor 2000 Jahren gewachsen ist, durchschaut das viel besser als Platon. S. 190: ... eine Angst der resignierenden Gelehrten vor der Berührung des Geistes mit dem politischen Geschehen, wohl vermischt mit etwas schlechtem Gewissen. S. 201: Es ist ewig zu bedauern, daß Platon nicht von Wilamowitz den guten Geschmack gelernt hat. S. 205: Die Deutung von Wilamowitz ist typisch: Man drückt die Absicht von Platon auf eine möglichst niedere Ebene, denn das Niedere ist ja immer bequemer und glaublicher. S. 215: Hat Wilamowitz unter seinen jungen Leuten nie einen kennengelernt, der den Mut gehabt, auch eine Autorität anzugreifen? — Neue Gedanken lassen sich auch auf andere Art festigen.

Für die Rassenfrage bietet also der Menexenos wegen seiner ironischen Darstellung nichts Neues. Einiges wird im Menexenos aber erst verständlich, wenn man Platons Stellung und Wissen in der Frage der „Rasse“ aus anderen Dialogen kennt.

Platons Kenntnisse von Erblichkeitserscheinungen

In diesem Ergänzungsabschnitt sollen Kleinigkeiten der Erberscheinungen, die Platon beobachtet hat, Platz finden. Die wesentlichen, grundsätzlichen Folgerungen Platons aus diesen Erkenntnissen sind vor allem in den Teilen über die Ehe zu finden. Es ist daher berechtigt, mir einen Vorwurf daraus zu machen, daß ich diesen Abschnitt nicht schon vor den Ehegesetzen gebracht habe. Ich habe den Teil trotzdem erst hier eingefügt, da er eine gute Möglichkeit bietet, an Platons Erkenntnisse den Maßstab unserer jetzigen Rassenforschung anzulegen. Damit sind wir beim Gegenstand des Schlußabschnittes angelangt.

Sehr feine Beobachtungen der Erblichkeit weist leg. 6, 773 B auf. Platon will den Ausgleich eines ungestümen Sinnes herbei-

führen. Da er zumeist von einem Mädchen sanfter Gemütsart als Partner spricht, entsteht der Eindruck, Platon gehe hier von der Ansicht aus, daß die Paarung von Menschen ungleicher Sinne Kinder gemäßigter Sinnesart ergeben müsse. Platon sagt aber 773 A: nicht auf das Mädchen, sondern auf **beide** Schwiegereltern komme es an. Dadurch erhöht sich die Möglichkeit eines mittleren Ausgleichs bedeutend. Nur daß ein Ausgleich erfolgen **müsse**, kann die heutige Erblichkeitsforschung nicht zugeben. Für einen **Teil** der Nachkommen aber wird auch sie Menschen ausgeglichener Sinnesart erwarten. Würde man nun in der Gegenwart veranlaßt, unsere **heutigen** Erkenntnisse in Form eines im Leben anwendbaren Gesetzes zu fassen, so muß man zugeben, auch heute ließe sich dies Gesetz nicht anders fassen, als wie es Platon getan hat. —

Handelt es sich hierbei um Vererbung seelischer Eigenschaften, so zeigt Pol. 3, 407 D, daß Platon auch körperliche Eigenschaften als vererbbar erkannt hat. Ein Körper, der an einer inneren Krankheit zeitlebens krankt, wird vermutlich auch nur kranke Nachkommen zeugen, und umgekehrt ein gesunder Mensch auch von Natur gesunde Kinder.

Wesentliche Erkenntnisse der Erblichkeit bringt der Mythos Pol. 415 (s. S. 25 f.). Hierzu vergleiche man Günther, Plat. Hüter d. Leb. S. 15. — Blutsverwandte im weiteren Sinne (συγγενεῖς) werden zumeist auch Kinder gleicher Veranlagung zeugen. Er sieht, wie im allgemeinen die oberen Stände durchschnittlich Kinder höherer Begabung haben, während die Begabung der unteren Stände im Durchschnitt geringer ist. Er weiß auch, daß Begabungsunterschiede zwischen Eltern und Kindern möglich sind (Mendeln der Erbanlagen). — Ferner hat Platon beobachtet, daß Kinder aus Verbindungen von Verwandtschaften ersten Grades nach oben und unten (Großvater—Vater—Sohn; Großmutter—Mutter—Tochter) entarten. Deshalb müssen die Führer im „Staat" darauf sehen, daß nicht Verbindungen dieser Art zustande kommen, denn die einzelnen Menschen der Politeia kennen ihre Verwandtschaft nicht.

Auf diesen Kenntnissen der Erblichkeit bauen sich Platons erbgesundheitliche Vorschriften auf, die der Erhaltung der erblichen Veranlagung dienen. Sein Glaube, daß dadurch sogar eine Aufzucht möglich sei, beruht auf Beobachtungen an Haustieren. Durch den Hinweis auf die Tiere will er seine Forderung „wissenschaftlich", und zwar **natur**-wissenschaftlich unterbauen. Ausgangspunkt seiner Ehegesetze im „Staat" sind Beobachtungen an Jagdhunden und Federvieh (Pol. 459). Hier züchtet man von

den Guten nur die Besten weiter. Genau so verfährt man bei Pferden und den übrigen Haustieren. Man nimmt für die Zucht auch nur die Tiere im kräftigsten Alter. Folglich bestimmt Platon auch für den Menschen das Alter, in dem er Kinder zeugen darf. Auf die Natur der Tiere verweist Platon auch, wenn er den gleichgeschlechtlichen Verkehr verwirft (leg. 836 C) und in den Gesetzen (840 E) sich gegen Vielweiberei wendet. Ebenso stützt Platon seine Vorschriften über die Reinigung des Staates von körperlich und seelisch Kranken wegen Ansteckungsgefahr auch der Gesunden auf Beobachtungen, die er an Viehherden gemacht hat (leg. 740).

Erbgesundheit soll auch die Vorschrift fördern, sich bei der Hochzeitsfeier nicht der Trunkenheit hinzugeben (leg. 775); denn die mögliche Frucht des Verkehrs soll von möglichst besonnenen Eltern stammen. Die Zeugung darf nicht stattfinden, wenn der Leib gleichsam aus den Fugen gegangen ist. Da die körperliche Lebensweise von Bedeutung für die Zeugung ist, lehnt Platon den Verkehr eines gesunden Mannes mit einem korinthischen Mädchen ab (Pol. 404). Aber nicht nur die körperliche, die gesamte Lebensweise soll so sein, daß eine möglichst gute Nachkommenschaft entsteht. Deshalb soll sich der Mensch während der Zeugungsjahre hüten, etwas zu tun, was auf Übermut und Frevel hinausläuft (leg. 775 und 783 E). „Es sind das Worte, welche in gewisser Abwandlung als eine Warnung vor keimschädigenden Stoffen, Krankheiten und Lebensweisen eine Erbgesundheitslehre unserer Tage auch auszusprechen hätte“ (Günther, Plat., Hüter d. Leb. S. 28).

Es entsteht hier leicht der Eindruck, als ob Platon den Ergebnissen der Forschung um viele Jahrhunderte vorausgeeilt wäre und eine biologisch aufgeklärte Erziehung gewünscht hätte. Es hat sich aber in der Arbeit gezeigt, daß er nicht streng zwischen Ererbtem und Erzogenem scheidet. Immer drängt sich die Bildung vor, da sie eine geistige Leistung darstellt. So kommt es, daß Platon meint, auch erworbene körperliche Tüchtigkeit und geistige Leistungsfähigkeit lasse sich auf die Nachkommen vererben (Pol. 424 A). Hieraus entstand Platons Glaube, daß sich eine „Rasse“ aufwärtszüchten lasse.

Idee und Rasse

Der Rassenforscher wird Platon stets den Vorwurf machen, daß er nicht streng Ererbtes und Erworbenes scheidet. Aber entspricht die Aufteilung in Ererbtes und Anerzogenes dem ganzen

Menschen etwa mehr, als Platons Verwischung der Grenzen? Ist es nicht vielmehr so, daß Platon wohl beides erkannt hatte, aber nicht trennen wollte? Denn bloße erbmäßige Veranlagung, herausgenommen aus dem einheitlichen Einzelfall und seinen Entwicklungsbedingungen, stellt sich sofort in Widerspruch zur organischen Ganzheit des Menschen. Wir erkennen die Rasse doch erst als eine Erscheinungsform nach einer Entwicklung, die sich nicht ohne Einwirkung äußerer Bedingungen gebildet haben kann, und greifen von hier aus rückwärts auf den Begriff „Rasse“ zurück, der dadurch nicht letzte Gültigkeit, sondern nur Wertgültigkeit hat. Im logischen Sinne mußten wir trennen, um überhaupt den Begriff „Rasse“ zu erhalten. Im biologischen Sinne gibt es keine Rasse. Art ist ein Vorbild. Für Platon ist die Erfassung des ganzen Menschen wichtiger, als genau logisch abzuteilen, wo die Grenze zu ziehen ist zwischen Ererbtem und Erworbenem. Mit beidem als Einheit im Menschen hatte er als Erzieher zu rechnen, nicht war es seine Aufgabe, wie ein Mediziner zu zergliedern. Ist es doch für den Erblichkeitsforscher selbst schwer, ich möchte sagen unmöglich, bei den zahlreichen Veränderungen der Form, denen die Rasse im Einzelnen unterliegt, klar zu scheiden, was nur eine Formveränderung, was Neuerworbenes ist. Platon sah auf die allgemein menschlichen Anlagen, sowohl der „Rasse“ als auch des Einzelmenschen und erkannte, daß ihm hier nicht überschreitbare Grenzen gesetzt waren, nicht aber betrachtete er sie als unbedingt richtunggebende Ursache für den Weg der äußeren Entwicklung. Die äußeren Bedingungen des Wachstums, nicht also das in der Anlage schlummernde τέλος, unterwarf er der Formung durch den Geist, d. h. es gilt, aus dem möglichen Formenreichtum die beste Form zu züchten. Dies geschieht dadurch, daß der Geist die Bedingungen der Zeugung und Entwicklung zweckmäßig beeinflußt und gestaltet. Der Geist leitet das Wachstum, er beeinflußt den Körper. Gewiß sind einzelne, natürliche Entwicklungen seinem Wollen entzogen, aber an der φύσις hat der Geist, die gewollte Formung einen großen Anteil, und zwar nicht nur von außen (die pädagogische Einwirkung des Geistes), sondern auch von innen: die seelische Veranlagung wirkt auf die körperliche Entwicklung ein. Damit sind wir bei dem umstrittenen Verhältnis des Leibes zur Seele angelangt.

Wie steht Platon zur Frage Leib—Seele? — Platons Stellungnahme zu dieser Frage hat sich gewandelt (vgl. Weirich S. 15f.). Im Phaidon werden Körper und Seele nach dem Maßstab der Wahrheitserkenntnis beurteilt. Die Zweiheit Leib—Seele gleicht dem Gegensatz Werden—Sein. Der wahre Lebens-

wert ist die Erkenntnis des Seienden (οὐσία) der Dinge, während das Körperliche (die sinnliche Wahrnehmung) an die wandelbaren Erscheinungsformen gebunden ist. Auf diesen Körper mit seinen Schwächen wälzt Platon die Fehler menschlicher Erkenntnis ab, während der unkörperliche λογισμὸς ὁ τῆς διανοίας auf das Unveränderliche, die Idee sich richtet. Der wahre Philosoph sucht sich vom Körper zu lösen. Der ganze Phaidon ist eine Anklage gegen den Leib (66 B). Der Körper ist nur ein Hindernis in der Erkenntnis. Genau so stürzt im Mythos des Phaidros die erlahmende Seele zur Erde in einem menschlichen Leib (248 D). D. h. sie muß einen höheren Seinsbereich verlassen. So ist auch in den verschiedenen Darstellungen der Seelenwanderungslehre der Körper immer nur eine Durchgangsstelle, bis sie zu ihrem endlichen Ziele gekommen ist. Der Körper ist ein Grab der Seele (Kratylos 400). Der Eingang der Seele in den Körper ist unerklärlich, aber ἀναγκαῖον. Entsprechend steht der νοῦς, die Seele, die Idee auf der Seite des ἀγαθόν, während der Körper glattweg ein κακόν genannt wird (Phaidon 66 B). Daraus ergibt sich, daß die Seele und der νοῦς den Leib beherrschen und führen (Phaidon 94 D).

Diese Auffassung des Phaidon ist nicht endgültig geblieben. Im „Staat" kommt Platon doch noch zu einer Harmonie des Leibes und der Seele. Weirich sieht als Ursache hierfür folgendes (S. 27): Der Kriegsadel Homers beruhte auf dem Körper. Wenn Platon doch noch über die Körperverdammung der Mystik und Orphik hinauskommt zu einer ἁρμονία von Leib und Seele, so trägt hiermit viel bei, daß Platon Nachkomme dieses homerischen Adels ist. Die εὐσχημοσύνη, die diese vornehmsten Athener von Ihresgleichen forderten, enthielt auch mit die Forderung eines gesunden und gepflegten Leibes als Grundlage einer guten äußeren Erscheinung. Somit werden die Politiker (Philosophen) aus dem Wächterstand, der nur seinem Ich lebt, aber nicht berufstätig ist, ausgewählt. Ihre Erziehung und Zuchtwahl ist jedoch hingeordnet auf ein höheres Ziel, wird von diesem her bestimmt. Wenn das Hygienische so betont wird, so ist das ein Zeichen einer Zeit, die sich bewußt ist, nicht mehr auf der Höhe körperlicher Lebenskraft zu stehen. Deshalb werden auch die τέχναι der Körperpflege so hoch gewertet. Gegen die überfeinerte Bildung der Gegenwart stellt Platon den geistig und körperlich gesunden Körper. — Weirich packt die Frage zu sehr von außen an. Der Körper verdankt seine Ehrenrettung nicht den Bildungsvorschriften des Athenischen Adels. Platon hatte erkannt, daß

Leib und Seele zusammengehören. Seine Betrachtungen über die φύσις zeigen das deutlich.

Auf der einen Seite sah er die Wechselwirkung, auf der anderen merkte er, daß diese Wirkung nicht in einem Verhältnis Ursache—Wirkung bestand. Der Höhepunkt der körperlichen Entwicklung ist mit dem dreißigsten Jahr erreicht, die geistige Reife aber mit dem 55. Lebensjahr. Körper und Seele haben also ihre eigenen Entwicklungsbahnen. Während jedoch der Körper zur Not auch nur auf natürliche Einwirkungen hin sich selbst weiterentwickelt, und zwar ohne schlechter zu werden, vermag die Seele sich erst zweckmäßig zu entfalten, wenn sie vom Geist, dem erkennenden Verstand, wie ihn der Philosoph hat, beeinflußt wird. Sie ist also in stärkerem Maße der Erziehung zugänglich, sie erfordert geradezu das geistige Wollen. Platon erkennt die gute φύσις als Grundlage alles Geistigen an, nicht aber als Ursache für alles Geistige. Der Geist formt innerhalb gewisser Schranken die Seele, und die Seele bildet durch ihre Tüchtigkeit den Leib möglichst gut aus, ohne dabei das Gefäß zerbrechen zu können, in dem sie sich befindet. Das Äußere verrät seinen Inhalt, ist entscheidend beeinflußt von Seele und Geist, das Innere wiederum ruht notwendig im Äußeren. Es ist eine organische wechselseitige Einwirkung, eine gegenseitige Erfüllung, wobei dem Geist, der sich auf die Idee hin zu wenden vermag, die höhere Wertung zuteil wird. Es ist eine organische Bewegung, ein organisches Kräftespiel. Diese Erkenntnisse klingen staunenswert neuzeitlich. In der Tat wäre es Platon möglich gewesen, von hier aus der Vergegenständlichung der Idee zu entgehen. Denn im Organischen konnte Platon den in Nichts zerfließenden, gewöhnlichen Zeitbegriff überwinden. Platon hatte sehr wohl erkannt, daß der gewöhnliche Zeitbegriff der Gültigkeit der Wahrheit nicht genüge, der nur eine Reihe von Augenblicken durchläuft. Deshalb entrückte er in seiner Ideenlehre die Ideen dem zeitlichen Fluß. Durch das Denken treten sie in den Bereich des Zeitlichen, ohne sich aber im zeitlichen Geschehen irgendwie aufzulösen. Das Denken kann zwar in der Zeit die Idee erfassen, aber die Idee braucht das Denken nicht. Sie führt ein ideales, abgesondertes Dasein. Dadurch wird es unerklärlich, wie die Idee und das denkende Ich zusammenkommen können.

In der φύσις des Ich spiegelt sich Vergangenes, in ihr wird Zurückliegendes gegenwärtig, und da sie ein τέλος in sich trägt, das in der gegenwärtigen φύσις auf etwas Zukünftiges weist, erfordert sie als Organismus einen Zeitbegriff, der über den linearen Zeitbegriff hinausgeht; einen Zeitbegriff, wie ihn in der-

selben Weise das sich selbst zuschauende Denken und der formgewordene Denkinhalt, die Sprache aufweisen. Für Platon war nur im Gegenstandsbereich, im Einzelmensch Geist, Seele und Leib eine sich gegenseitig durchdringende Einheit. Beim Erheben aus dem sinnlichen Bereich fand er nicht die einende Mittlerrolle der Sprache. Er erhärtete Körper und Seele zur Selbständigkeit, anstatt sie nur im logischen Sinne abzutrennen. Damit mußte auch das Denken vergegenständlicht werden.

In dem Augenblick, in dem Platon erkannte, daß der menschliche Geist auch Entstehen und Entwicklung des Leibes mit beeinflußt, war es eine selbstverständliche Aufgabe, zu untersuchen, wieweit und nach welchen Gesetzen sich Zucht erreichen läßt, Zucht, die somit wesentlichen Anteil an der Erziehung bekommt. Die Richtung für die Zucht gibt nicht die Natur an, sondern das, was der Mensch, was Platon als Ideal sich gebildet hat: die Aufwärtsbildung zur Idee und Einordnung in das Ganze des Staates. Es lag hier die Gefahr, daß Platon die Natur zum Gegenstand seines geistigen Wollens macht, daß er das natürliche Leben einem vom Geist gesetzten Zweck unterordnet. Sofort würde die organische Wechselwirkung zerstört. Er entgeht dieser Gefahr dadurch, daß er ein τέλος in der φύσις anerkennt. Hiermit sind der Züchtung unüberschreitbare Grenzen der Form bestimmt. Seine Zucht beschränkt sich also darauf, innerhalb der gegebenen Möglichkeiten eine bestimmte Form des Menschen, einen hochgezüchteten, hochwertigen Menschen heranzubilden. Er züchtet einen bestimmten Menschenschlag, d. h. er beeinflußt die Zeugung durch Auslese der Eltern, um eine grundsätzlich schon vorhandene Veranlagung zu mehren und zu steigern. Ihre Vollendung erhält dann die Zucht durch eine dem Zweck entsprechende Aufzucht (τροφή).

Ich habe geschrieben, er züchtet einen Menschenschlag. Heute sieht man in Platon gern den Vertreter von Rasseforderungen.

Ich glaube, ein großer Teil der Meinungsverschiedenheiten hat seine Ursache darin, daß der Rassebegriff eine ziemliche Vieldeutigkeit aufweist. („Rasse" zur Bezeichnung der großen Menschengruppen [schwarze, weiße usw.] scheidet hier aus.) Ich bringe im folgenden Erklärungen des Begriffes aus neuester Zeit.

Hitler (Parteitag 1933): Rasse besteht aus Menschen, die gleich handeln aus den Werten und Kräften heraus, die ihnen natürlich gegeben sind, die Bestandteile einer grundsätzlichen Veranlagung, einer Erbmasse sind. A. Bartels (Köhn S. 23): Rasse ist eine besondere naturgegebene Form des Menschen. E. Bauer

(Köhn S. 32): Rasse ist eine Gruppe von erblich gleichen Individuen. Conti (S. 38): Rasse ist erweiterte Familienverwandtschaft. Fischer (S. 47): Rassen sind Gruppen von Menschen mit gleichem Erbgut. A. Gercke (S. 63): Rasse ist der Strom des Blutes, der das Erbgut trägt. W. Groß (S. 69): Menschengruppe, die eine Anzahl geistiger und körperlicher Eigenschaften gemeinsam haben. Zu scheiden von der Systemrasse. H. Günther (S. 74): Rasse ist eine gleicherbige Menschengruppe, die immer wieder ihresgleichen zeugt. In ähnlicher Weise umreißen Gütt, Lenz, Reche, Schultze-Naumburg, Staemmler den Begriff Rasse. Rosenberg (S. 104): Rasse ist eine ganz bestimmte Seele, die in körperlicher Form in das Dasein tritt.

Sucht man das Gemeinsame heraus, so zeigt sich, daß unter Rasse etwas Seiendes, Naturgegebenes, Bestimmtes, Unveränderliches verstanden wird. Die biologischen Vorgänge (Erbmasse, gleichartige Nachkommen) stehen als ausschlaggebende Bestimmungen im Vordergrund, eine Einstellung, die teilweise mechanistischem Denken ähnelt. Das τέλος, die Hinwendung zu einem höheren Ziel, die geistige Beeinflussung spielt eine untergeordnete Rolle. Rasse ist etwas Gegebenes, sie kann nicht gezüchtet werden, sie kann nur erhalten, rein gehalten werden.

Damit zeigt sich deutlich, daß Platon nicht in unserem heutigen Sinne „Rasse“ kennt. Mögen seine Gesetze unseren Rassegesetzen ähneln, das Ziel ist ein anderes. — Sein Menschenschlag stellt eine „Rasse“ nur insofern dar, als er sich dem gesetzten Vorbild, der Idee am bestmöglichsten annähert. Maßstab für das Beste ist der Beste in der Gemeinschaft: der Philosoph. Das Ergebnis seiner Rassenzucht ist nicht das Freilegen einer unveränderlich festgelegten biologischen Veranlagung, sondern die bestmögliche Entfaltung und Steigerung einer geistigen Veranlagung durch das Setzen eines geistigen Zieles, durch Bildung. Den Aufschwung seiner Rassenzüchtung bilden nicht biologische Geschehnisse, sondern die geistige Spannung auf die Idee hin. Somit ist letzten Endes zu seiner Aufzucht die zielgebende Idee, der Wille im Philosophen ausschlaggebend. Die Idee ist es, die die Generationen überdauert und auch das neue Geschlecht — die Dauer der Züchtung erstreckt sich notwendig über mehrere Generationen — wird die gleichen Bedingungen und Gesetze für die Zucht und Aufzucht verstehen und sich entsprechend entwickeln, denn die Idee bleibt unverrückbares, zielgebendes Vorbild. Züchtung als biologischer und Erziehung als geistiger Vorgang gehören zusammen. Die Vorherrschaft gebührt dem Geist, nicht aber die Alleinherrschaft.

Die Grenzen des Herrschaftsbereichs zieht die Natur und die in ihr liegende Bestimmung.

Nach diesen Betrachtungen wollen wir uns nochmals die Frage vorlegen, ob bei Platon die Frage der „Rasse" einen bedeutenden Platz einnimmt. Zweifellos sind seine Kenntnisse und Erkenntnisse auf diesem Gebiet größer, als man vielleicht bisher angenommen hat. Aber eine hellenische Rasse zu erhalten, lag ihm nicht allein nahe, selbst wenn man damit nur den edlen Griechen meint. (Die hellenische Rasse in unserem Sinne kannte er überhaupt nicht.) Sein Ziel ist höher. Die eben dargelegten Gedanken Platons über Rasse und Erziehung haben gezeigt, daß er die Schranken, die ihm die Rasse setzen würde, durchbricht. Seine überlegene Größe schafft sich ein Wunschbild des Menschen, das zwar vom hellenischen Menschen ausgegangen ist, das sich aber erhebt mit seiner Höhe und Weite und seinem tiefen Inhalt zu reinem Menschentum und reiner Menschheit. Das Sehnen und Streben nach Erfüllung wahren Menschseins läßt ihn im Gedanken ein menschliches Wesen schaffen, das die Natur zwar nicht aufgibt, aber über Einzelmensch, Volk, Rasse, Art hinausweist zu höchstem Menschentum diesseitigen Lebens. Ein Wunschbild der Erziehung, das so stark von der Idee her beeinflußt ist, daß es aufhören müßte, lebensfähig zu sein, wenn es versuchte, sich in Rasse in unserem Sinne zu erfüllen, und das vielleicht gerade dadurch verurteilt ist, sich niemals in der Wirklichkeit erfüllen zu können.

Benutzte Bücher

Wilamowitz, U. v., Platon I Leben und Werke, Berlin 1919
Apelt, O., Plat. Aufsätze, Leipzig 1912
Köhn, Charl., Was ist Rasse?, München 1934
Rimke, H., Rasse, Leipzig 1935
Holtorf, H., Platon über Grundsätze artgemäßer Staatsführung, Leipzig 1933
Holtorf, H., Platon, Auslese und Bildung der Wehrmänner, Leipzig 1934
Günther, H., Rasse des hellenischen Volkes, München 1929
Günther, H., Platon als Hüter des Lebens, München 1928
Lang-Liebenfels, Anthropogonika, Urmensch und Rasse im Schrifttum der Alten, Wien 1931
Bannes, J., Hitlers Kampf und Platons Staat, Gruyter 1933
Bannes, J., Platon, die Philosophie des heroischen Vorbildes, Leipzig 1935
Hildebrandt, K., Platons vaterländische Reden, Meiner 1936
Krieck, E., Nationalpolitische Erziehung, Leipzig 1933
Weirich, R., Die Körpererziehung bei Platon, diss. München 1932
Oppenheimer, U., Zwei attische Epitaphien, diss. Berlin 1933
Gadamer, Platon und die Dichter, Frankfurt 1934